

داوریهی سامی متضاد

درباره

محمی الدین عربی

نوشته: داود الهامی



داوریهای متضاد^۳

درباره محیی الدین عربی

نقاش:

داود الهامی

الهامی، داود، ۱۳۱۶ -
داوریهای متضاد درباره محیی‌الدین عربی/
نگارش داود الهامی. - قم: مکتب اسلام، ۱۳۷۹.
۲۵۶ ص.

۶۰۰۰ ریال: ISBN 964-91550-5-8

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. [۲۵۳] - ۲۵۶؛ همچنین به‌صورت
زیرنویس.
۱. ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. --
سرگذشتنامه. ۲. ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ -
۶۳۸ق. -- نقد و تفسیر. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۹۲۴

BP۲۷۹/۲/الف۱۲

۷۸-۲۶۱۲۱م

کتابخانه ملی ایران

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: داوریهای متضاد درباره محیی‌الدین عربی
نویسنده: داود الهامی
ناشر: انتشارات مکتب اسلام
حروفچینی و صفحه‌آرایی: مؤسسه مکتب اسلام
نوبت چاپ: اول / بهار ۱۳۷۹
قطع: رقعی (۲۵۶ صفحه)
تیراژ: ۵۰۰۰
چاپ: چاپ سپهر قم

شابک ۸ - ۵ - ۹۱۵۵۰ - ۹۶۴

تحقیق‌گونه‌ای که خواننده را
علاوه بر احوال و مشایخ و آثار و
عقاید و افکار او، بر اعتراضاتی
هم که متوجه او است آشنا، و
داوری را بر اهل تحقیق آسان
می‌نماید.

فهرست مطالب

مقدمه، داوریهای متضاد درباره ابن عربی	۹ - ۱۵
ابن عربی کیست؟	۱۶ - ۲۲
مشایخ ابن عربی	۲۳ - ۲۴
گردش در شهرهای اسپانیا	۲۵
تألیف کتاب «مواقع النجوم»	۲۵
ورود به «الأرض الواسعة» در تونس	۲۷
ملاقات با نظام، دختر مکین الدین	۲۸
تنظیم دیوان «ترجمان الأشواق»	۲۹
مسافرت به بغداد	۳۳
سلسله سند خرقه ابن عربی	۳۴
وحدت وجود رسالت ابن عربی	۳۵
ترانه‌ها و اشعار عاشقانه او	۳۸
عاشق شدن وی در ۶۰ سالگی به دختر ۱۸ ساله در دمشق	۴۰
ادعای او درباره فصوص الحکم	۴۰
اساتید	۴۱
آثار	۴۳
۱ - الفتوحات المکیة فی آراء المالکية	۴۵
۲ - فصوص الحکم	۴۷

فهرست مطالب	۵
۳ - ترجمان الأشواق (غزلها و اشعار عاشقانه)	۵۲
۴ - کتاب مواقع النجوم	۵۳
۵ - کتاب الأسرار الی	۵۴
۶ - الجمع و التفصیل فی اسرار معانی التنزیل	۵۴
۷ - کتاب المبشرات	۵۵
آمیختن تصوف به فلسفه	۵۸
عرفان ابن عربی مصداق عرفان التقاطی است	۶۱
عقاید ابن عربی	۶۳
وحدت وجود در تصوف ابن عربی	۶۸
خلق افعال و جبر و اختیار	۸۴
وحدت وجود زیربنای اندیشه صوفیانه	۸۵
تأویل آیات	۹۰
بی اعتنائی به «نبوت» و طرح مسأله ولایت	۹۹ - ۱۰۲
ابن عربی و ختم ولایت	۱۰۲ - ۱۱۰
تضاد موجود در مقالات ابن عربی	۱۱۰
تشیع و تسنن و صوفی وحدت وجودی	۱۱۳
ابن عربی و محبت او به اهل بیت (علیهم السلام)	۱۱۹
اگر ابن عربی شیعه بود خود را خنزیر نمی نامید	۱۲۹
تشیع ابن عربی به استنباط شیخ بهائی	۱۳۱
عجیب بودن استنباط شیخ بهائی	۱۳۴
قاضی نورالله و اثبات تشیع ابن عربی	۱۳۶
محدث نیشابوری و اثبات تشیع ابن عربی	۱۳۷
ادله برای اثبات تشیع ابن عربی کافی نیست	۱۴۰
نظر علمای اسلام	۱۴۲

۶ داوری درباره ابن عربی

کسانی که ابن عربی را ستوده‌اند

- ۱ - شهاب الدین عمر بن سهروردی شافعی ۱۴۳
- ۲ - ابوالحسن علی بن ابراهیم قاری بغدادی ۱۴۴
- ۳ - ابوالفتح محمد معروف به «شیخ مکی» ۱۴۵
- ۴ - ابوالموهّب، عبدالوهاب شعرانی ۱۴۵
- ۵ - قاضی نورالله و دفاع او از ابن عربی ۱۴۸
- ۶ - شیخ بهائی و تجلیل او از ابن عربی ۱۴۹
- ۷ - میرزا محمد اخباری و ستایش او از ابن عربی ۱۵۰

انتقاد کنندگان

- ۱ - احمد بن محمد معروف به علاءالدوله سمنانی ۱۵۲ - ۱۵۶
- ۲ - سید حیدر آملی ۱۵۷
- ۳ - ملا محسن فیض کاشانی ۱۵۹
- ۴ - میرزا محمد باقر موسوی خوانساری ۱۶۰
- ۵ - عزالدین عبدالعزیز، خطیب و قاضی مصر ۱۶۱
- ۶ - ابومحمد یافعی، شیخ حجاز ۱۶۱
- ۷ - عمادالدین اسماعیل ابن کثیر ۱۶۲
- ۸ - حاج میرزا حسین نوری ۱۶۳

تکفیر کنندگان

- ۱ - حسین بن عبدالرحمن «ابن اهدل» ۱۶۵
- ۲ - ابراهیم بن عمر حسن شافعی بقاعی ۱۶۶

فهرست مطالب ۷

- ۳ - احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه ۱۶۷
- ۴ - احمد بن محمد، مقدس اردبیلی ۱۶۸
- ۵ - ملا محمد طاهر قمی ۱۷۰
- ۶ - محمد باقر بن محمد تقی علامه مجلسی ۱۷۴
- ۷ - میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی ۱۷۴
- ۸ - آقا محمد علی بن اقا وحید بهبهانی ۱۷۸
- ۹ - آقا محمد جعفر (آل آقا) ۱۷۹
- ۱۰ - ابوالقاسم بن حسن گیلانی (میرزای قمی) ۱۸۱
- ۱۱ - میرزا علی اکبر بن محسن اردبیلی ۱۸۵

متوقفان

- ۱ - ابن کثیر صاحب البداية والنهاية ۱۹۱
- ۲ - ابوالحسن علی بن حسین خزرجی ۱۹۲
- ۳ و ۴ - علامه طباطبائی و استاد مطهری ۱۹۲

معذوردارندگان

- ۱ - فیض کاشانی ۱۹۷
- ۲ - اسماعیل بن محمد مازندرانی (خواجوئی) ۱۹۷

انتقادات و اعتراضات

- ۱ - وحدت وجود ۱۹۸
- ۲ - وحدت ادیان ۲۰۲

۸. داوری درباره ابن عربی

- ۳ - تنزیه و تشبیه ۲۰۴
- ۴ - مسأله اعیان ثابته ۲۰۷
- ۵ - بی‌اعتنائی به نبوت و طرح «ولایت» ۲۰۸
- ۶ - خصومت و عداوت او نسبت به شیعه ۲۱۱
- ۷ - نجات جمیع ملل از عذاب ۲۱۲
- ۸ - ایمان فرعون ۲۱۶
- ۹ - استغناء از معرفت امام زمان علیه السلام ۲۱۸
- عشق از دیدگاه ابن عربی ۲۲۱
- نفوذ ابن عربی ۲۲۴
- شاه نعمه‌الله ولی (ناشر افکار ابن عربی) ۱۳۴
- سری که ابن عربی مأمور به افشای آن بود ۲۴۰
- لحن پیشوایان معصوم در دعاها ۲۵۰
- فهرست منابع ۲۵۳

علی علیه السلام فرمود:

«مَنْ زَادَ عِلْمُهُ عَلَى عَقْلِهِ، كَانَ
وَبَالًا عَلَيْهِ».

(غُرُرُ الْحِكَم، ص ۲۸۳)

«هرکس علمش از عقلش بیشتر باشد،
علمش مایه بدبختی او می‌شود».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

داوریهای متضاد درباره ابن عربی

در میان چهره‌های تاریخی کمتر کسی را می‌توان یافت که مانند ابن عربی چهره معمائی داشته و تا این حد درباره او مطالب ضدّ و نقیض گفته شده باشد.

به قول استاد شهید مطهری:

«هیچ‌کس به اندازه محیی‌الدین درباره‌اش متناقض اظهار نظر نشده است بعضی او را از اولیاء الله و انسان کامل و قطب اکبر می‌دانند و بعضی او را یک کافر مرتدّ، و گاهی ممیت‌الدین و گاهی ماحی‌الدین می‌خوانند»^۱.

حرفهایش هم همین‌طور است بعضی حرفهایش که از او شنیده شده است، شاید از منحنط‌ترین حرفهاست و در مقابل عالی‌ترین و

(۱) آشنائی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۱.

۱۰..... داوری درباره ابن عربی

پراراج‌ترین حرفها هم از او شنیده شده است»^۱.

چیزی که هست، حتی اشدّ مخالفان و سرسختترین دشمنان وی هم به برتری مقام و علم و فضلش اعتراف نموده‌اند. اما در خصوص ایمان و اعتقاد دینی او کمتر کسی را می‌توان یافت که زبان به قدح و سرزنشش نگشاید و تمام افکار و عقاید او را مطابق شرع بداند زیرا به اعتراف دوست و دشمن در سخنان ابن عربی مطالبی هست که ظاهر آن کفر والحاد است و با ظاهر دین و شریعت سازگار نمی‌باشد مگر این که مانند بعضی از مادحانش برای آن تأویلاتی بسیار بعید قائل شویم؟! و لذا کسانی که به کتابهای او شرح و حاشیه نوشته‌اند، اغلب بر عقاید و افکار او انتقادهای اصولی و اساسی داشته‌اند، و بعضیها هم معتقدند که در فتوحات ابن عربی تحریفات چشمگیری صورت گرفته است!

خلاصه ماضمن مطالعه و دقت در آثار و دقایق کلام او به این مسأله واقف شدیم که اقوال و افکار و عقاید او با ظاهر شرع نمی‌سازد و سخنانش متناقض باهم و متناقض با عقل و مخالف با شرع می‌باشد.

به قول «ابن کثیر» که درباره فتوحات و فصوص او می‌گوید: فتوحات مکّیه را در ۲۰ مجلد تصنیف کرده است بعضی از مطالب آن کتاب معقول، برخی نامعقول، برخی منکر، برخی غیر منکر و بعضی معروف و بعضی دیگر غیر معروف است از اوست کتاب فصوص الحکم. در این کتاب مطالب زیادی است که ظاهر آنها کفر

(۱) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۳۸.

داوری درباره ابن عربی..... ۱۱

صریح است»^۱.

با این وضع آیا می توان او را اهل طریقت شمرد و به قول علامه طباطبائی رحمته الله: - با وجود این که متوکل را از اولیاء خدا دانسته است؟^۲ آیا می توان به سخنان او اعتماد کرد؟ البته اگر کسانی از سنی مذهبان که به مذهب اهل بیت علیهم السلام آشنا نیستند، ابن عربی را عارف اسلامی و شیخ کامل بدانند زیاد جای تعجب نیست زیرا «چون ندیدند حقیقت؛ ره افسانه زدند». ولی چگونه ممکن است کسی که شیعه و پیرو اهل بیت علیهم السلام است و به راه و روش آنها آشناست، ابن عربی را از اکابر عرفا، و صاحب کمالات و کرامات بداند، و تحت تأثیر افکار و سخنان او قرار بگیرد و زبان به مدح و ثنای او بگشاید، و در سیر و سلوک خالص شرعی دنباله رو او باشد؟! زیرا به اعتقاد شیعه سیر و سلوک و جزئیات آن باید به وحی و اهل وحی مستند باشد چنانکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام به «کمیل بن زیاد نخعی» فرمود:

«یا کمیل! لا تأخذ الا عنّا تکن منّا»^۳. «ای کمیل! جز از ما فرامگیر، تا از ما باشی».

حضرت امام صادق علیه السلام می فرماید:

«کذب من زعم انه من شيعتنا و هو متمسك بعروة غيرنا»^۴.

«دروغ می گوید آنکه خود را از شیعیان ما پنداشته و در عین حال تمسک به

(۱) البداية والنهاية، ج ۱۲، ص ۱۵۶. (۲) لبّ اللباب، ص ۱۸.

(۳) تحف العقول، ص ۱۱۹.

(۴) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۴ - الفصول المهمة، ص ۲۲۵.

۱۲..... داوری درباره ابن عربی

غیر ما جسته و رو به سوی غیر مانماید».

شیعه اهل بیت علیهم السلام با داشتن سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و تعالیم اوصیای او، چه نیازی به عرفان امثال ابن عربی دارد؟ زیرا روایات صادره از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام و سیره و روش آنان که در حقیقت عدل قرآن و مرتبه نازله آن هستند، قرآن کریم و پیشوایان دین راه مستقیم تقرّب به خدا را به روی انسان گشوده‌اند. همچنان که در عرفان کتابی عظیم‌تر از قرآن نیست و در میان عارفان نیز عارفانی همچون خاتم پیامبران و اوصیای والامقام علیهم السلام او پیدا نمی‌شوند این همه لطائف و دقائق ذوقی و عرفانی که در ظریف‌ترین کسوت الفاظ از وسائط فیض الهی به ما رسیده است از امثال ابن عربی بدین پایه دیده و شنیده نشده است. عرفان اهل بیت علیهم السلام چنان وسیع و غنی است که دیگر احتیاج نیست دست به سوی عرفان التقاطی امثال محیی‌الدین دراز شود.

امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید:

«تالله لقد علمت تبلیغ الرسالات و إتمام العادات و تمام الكلمات و عندنا أهل البيت أبواب الحکم و ضیاء الأمر»^۱.

«به خدا قسم، رساندن پیامهای تبلیغی و اتمام وعده‌ها و تمام کلمات علوم و معارف الهی به من تعلیم شده و ابواب حکمت و روشنائی‌های امر دین و دنیا نزد ما اهل بیت است».

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۲۰، ص ۳۶۱.

باز می‌فرماید:

«نحن الشعار و الأصحاب و الخزنة و الأبواب و لا تؤتی البيوت
الّا من أبوابها فمن أتاها من غير أبوابها سمى سارقاً»^۱.

«ما خاندان نبوت از نظر قرب به رسول خدا ﷺ همچون پیراهن زیرین او
نسبت به وی هستیم ما یاران راستین و گنجینه‌ها و درهای علوم پیامبریم، داخل
خانه‌ای نمی‌توان شد مگر از در ورودی آن، و آن که از غیر در وارد گردد، دزد و سارق
نامیده می‌شود».

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«كُلّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل»^۲.

«هر آن چیزی که در امر دین از این خانه خارج نشده باشد، باطل است».

پس در رسمی اسلام، در اهل بیت است و آنان به پیامبر از
همه کس نزدیک‌ترند، و سیره و روش او را بهتر از هر کس می‌دانند (یعنی
أهل البيت أدرى بما فى البيت). این است که باید فراگیری تعالیم دین از
این طریق باشد زیرا فراگیری خالص و به دور از تغییر و تأویل و راه
صیرورت قرآنی منحصر به همین راه است و بس. و با مطالعه آثار
محیی‌الدین هر شخص منصف و صاحب عقل در می‌یابد که گفته‌های
ابن عربی در امر توحید و شناخت خداوند و سایر عقاید کاملاً مغایر
است با آنچه که رسول خدا ﷺ و اوصیای او علیهم السلام فرموده‌اند و دلیل آن
نیز روشن است زیرا فرموده رسول خدا ﷺ و خاندان رسالت براساس

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴، ص ۴۷۰.

(۲) الفصول المهمة، ص ۲۰۳.

۱۴..... داوری درباره ابن عربی

قرآن و تعالیم وحی می باشد در صورتی که گفتار ابن عربی از جمیع مأخذ و مصادر کلام و حکمت مشائی و اشراقی و حکمت مسیحی و یهودی و همچنین از مصطلحات اسماعیلیه باطنیه و إخوان الصفا و متصوّفه قدما استفاده نموده و تمام استفادات و اقتباسات خود را با آیات و روایات همراه ساخته است.

بدین جهت برخی از اساتید به هنگام تدریس فصوص الحکم یادآور می شدند که این مطالب را ما گفتیم و شما هم شنیدید ولی بدانید که از اینها عقیده در نمی آید و باید عقیده را از قرآن و پیامبر و خاندان وحی گرفت.

بنابراین اگر در این کتاب از ابن عربی - که به قول هوادارانش در فنّ خود وارد و از نوابغ روزگار به شمار می رود - انتقاد شده نه به خاطر علم و معلومات او است.

به عبارت دیگر: این انتقادات و اعتراضات جنبه علمی و فلسفی ندارد، بلکه انتقاد و اعتراض ما بر وی تنها از نظر دینی و مذهبی است چه، اصول عرفان او با اصول و احیاناً با فروع ادیان و شرایع و مذاهب آسمانی به خصوص دین مبین اسلام و بالأخصّ مذهب اهل بیت علیهم السلام سازگار نمی باشد، ممکن است مطالب او خیلی هم عمیق و علمی باشد، ولی به عنوان اعتقاد دینی نمی توان پذیرفت.

ما در نوشتن این کتاب به منابع زیادی از جمله به بعضی از کتب ابن عربی مراجعه کرده ایم که در پاورقیها به آنها اشاره شده است ولی ناگفته نماند که در این بحث کتاب جامع «محيي الدين بن عربي» نوشته

داوری درباره ابن عربی..... ۱۵

«دکتر محسنی جهانگیری» تا حدودی کار را بر ما آسان ساخت. البته کتاب به گونه‌ای نگارش یافته است که خواننده را علاوه بر احوال و مشایخ و آثار و عقاید و افکار او، بر اعتراضاتی هم که متوجه او است، آشنا می‌سازد.

لازم به یادآوری است که منظور ما اشاعه حق و حقیقت است و هیچ نظر دیگری نداریم و از خوانندگان عزیز درخواست می‌شود که مطالب این کتاب را به دقت مطالعه نمایند و اگر اشتباه و لغزشی در کار ما ملاحظه کردند، یادآوری کنند.

انه ولی التوفیق

قم - داود الهامی

دوم شوال ۱۴۱۸

۷۶/۱۱/۱۲

ابن عربی کیست؟

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طائی معروف به «الشیخ الأكبر» یکی از بزرگان حکمای صوفیه است.

ابن عربی در ماه مبارک رمضان سال ۵۶۰ هجری قمری در «مُرسیه»^۱ از شهرهای اندلس در خانواده‌ای با جاه و جلال و زهد و تقوی، دیده به جهان گشود^۲. زمان تولد وی مصادف با عهد خلافت «المستنجد بالله»^۳ سی و دومین خلیفه عباسی (متوفای ۵۶۶) بود^۴.

در اکثر منابع کنیه وی «ابوبکر» ضبط شده است^۵ عده‌ای هم او را با کنیه «ابوعبدالله» معرفی کرده‌اند^۶ به احتمال قوی با هر دو کنیه شناخته شده و گویا به «ابن افلاطون» و در اندلس به «ابن سراقه» نیز

(۱) مُرسیه به ضَمّ میم و سکون راء و کسر سین و فتح یاء، شهری است اسلامی که زمان امویان در اندلس ساخته شده و در غرب اندلس واقع است، (مراسدالاطلاع، ج ۳، ص ۱۲۸۵).

(۲) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۰.

(۳) نفخ الطیب، همانجا - دائرةالمعارف اسلامی، ج ۱، ص ۲۳۲.

(۴) الکامل، ج ۱۱، ص ۱۶۱ - تاریخ خلفاء، ص ۴۰۸ - ۴۰۷.

(۵) تکملة ابن الاثیر، ج ۲، ص ۶۵۲ - رقم ۱۶۷۳ - شذرات، ج ۵، ص ۱۹۰.

(۶) الدر الثمین فی مناقب الشیخ محیی الدین ص ۲۱.

داوری درباره ابن عربی ۱۷

معروف بوده است.^۱

ولی بیشتر در غرب به «ابن العربی» (با الف و لام) و در شرق به «ابن عربی» (بدون الف و لام). تا با قاضی ابوبکر بن العربی^۲ اشتباه نشود، شهرت یافته است.

اما القاب او بسیار است ولی عنوان اشهر وی در میان پیروانش «الشیخ الأكبر» می باشد ظاهراً استادش «تلمسانی» این لقب را به او داده است.^۳

او را در میان اهل تصوّف القاب و عناوین زیادی است از جمله: محیی الحق والدّین^۴؛ مربی العارفین؛ ألف الوجود؛ عین الشهود و هاء المشهود^۵؛ صاحب الولاية العظمی و امام التحقيق^۶؛ شیخ العرفاء؛ العارف الكبير^۷؛ مجدّد الملة الحنیفیّة^۸؛ قطب الوجود والكبریت الأحمر^۹؛ الشیخ الكامل المکمل^{۱۰}؛ ابوالشطحات^{۱۱}؛

(۱) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

(۲) محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد العربی المعافری (۵۴۳ - ۴۶۸) از علمای اندلس.

(۳) جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۱۹۹ - التذکّاری، ص ۸ - ۲۹۷.

(۴) آثار البلاد و اخبار العباد، ص ۴۹۷.

(۵) محمد مغربی شاذلی، سیوطی، یواقیت، ص ۹.

(۶) شیخ مجدالدین فیروزآبادی، صاحب قاموس، یواقیت، ص ۸.

(۷) ابن عماد حنبلی شذرات ج ۵، ص ۱۹۰.

(۸) صدرالدین قونیوی، تأویل السورة الفاتحة، ص ۱.

(۹) بالی افندی، شرح فصوص بالی، ص ۴۴۲.

(۱۰) عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص کاشانی، ص ۲.

(۱۱) کتاب جامی وابن عربی، ص الف

۱۸..... داوری درباره ابن عربی

سلطان العارفين؛ اکابر العرفا^۱؛ قدوة العارفين و شيخ الشيوخ^۲؛
بحر الإلهية؛ ترجمان العلوم الربانية؛ خاتم ولایت و عنقای مغرب^۳؛
امام العارفين؛ قطب الموحدين و قدوة القائلين بوحدة الوجود^۴؛ خاتم
اصغر^۵؛ اسم أعظم^۶؛ اوجد الموحدين^۷؛ جمال العارفين و محیی الملة
والدين^۸؛ قدوة المكاشفين^۹ صوفی بزرگ^{۱۰}.

خانواده ابن عربی، در اصالت و نجابت، ثروت و مکنّت، علم و
تقوی و زهد و پارسائی از خانواده‌های معروف و سرشناس آن منطقه و
جدّ اعلای او حاتم طائی از اسخیای معروف عرب بوده است. جدش
محمد از قضات اندلس و از علمای آن دیار به شمار رفته و پدرش علی
بن محمد از ائمه فقه و حدیث و از بزرگان صوفیه و به تعبیر خود ابن
عربی از «متحقّقان در منزل انفاس»^{۱۱}. و از دوستان فیلسوف کبیر «ابن
رشد اندلسی» (۵۹۵ - ۵۲۰) بوده و مادرش به انصار انتساب داشته
است^{۱۲}. و عمویش عبدالله بن محمد بن عربی و دائی‌هایش از عابدان

(۱) محدث نیشابوری، معروف به میرزا محمد اخباری، روضات، ج ۸، ص ۵۶.

(۲) سمرقندی دولتشاه، تذکرة الشعراء، ص ۲۴۰.

(۳) شرح ترکی فصوص الحکم طبع قاهره، سال ۱۲۵۲.

(۴) جامی، نقد النصوص، ص ۲ - نفحات الأنس، ص ۵۴۸.

(۵) شیخ مکی، الجانب العربی. (۶) قاری بغدادی، دراللمین، ص ۲۴.

(۷) قاضی نورالله مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۶۱.

(۸) شیخ بهائی، اربعین، ص ۲۹. (۹) ملا صدرا، اسفار، ج ۹، ص ۳۸۲ - ۳۸۰.

(۱۰) ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، از سعدی تا جامی، ص ۷۶۱.

(۱۱) آنان کسانی هستند که پس از مرگ در صورتشان هم علامات احیا مشاهده می‌شود و هم
علامات اموات. (فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۲۲).

(۱۲) فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۶۷.

داوری درباره ابن عربی ۱۹

و صوفیان بزرگ آن زمان بودند^۱.

ابن عربی پس از گذراندن سالهای نخستین عمر خود در زادگاهش مُرسیه، در هشت سالگی، در سال ۵۶۸ هجری (۱۱۷۲ - ۱۱۷۳م) مقارن استیلای «موحدین» بر مُرسیه، در معیت پدرش به شهر «اشبیلیه» پایتخت اندلس نقل مکان کرد و تا سال ۵۹۸ در آنجا ماندگار شد و در آنجا تحصیلات رسمی خود را آغاز نمود^۲.

نخست قرآن را با قراآت سبع از ابوبکر محمد بن خلف لخمی و ابوالقاسم عبدالرحمن غالب الشراط القرطبی^۳ بیاموخت^۴ و نزد یکی از پیروان ابن حزم فقه آموخت و سپس در خدمت اساتید ماهر و وارد، به کسب ادب، اخذ حدیث و یادگیری سایر رشته‌ها همت گماشت و در اثر هوش و استعداد فطری به زودی در آداب و معارف عصر خود سرآمد اقران و انگشت‌نمای همگان گردید به طوری که توجه حکومت اشبیلیه را به وی جلب کرد و به عنوان دبیری در دستگاه حکومت به کارگمارده شد^۵.

ظاهراً، پس از اشتغال به کار دولتی و در حال حیات پدرش با زن شایسته و عارف به نام «مریم» دختر «محمد بن عبدون بجائی» ازدواج کرده است^۶.

(۱) رساله روح القدس فی محاسبة النفس، ص ۹۸.

(۲) الدر الثمین، ص ۲۲ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۰.

(۳) فتوحات ج ۴، ص ۵۵۰ - شرح حال ابن عربی پیوست ج ۴، فتوحات، ص ۵۵۴.

(۴) مدرک قبل. (۵) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۳.

(۶) التکملة لکتاب الصلوة، ج ۲، ص ۲۵۶ - ابن عربی حیات و مذهب، ص ۹.

۲۰..... داوری درباره ابن عربی

ابن عربی در نوشته‌های خود از این زن به احترام نام می‌برد و بانوی صالحش می‌خواند.^۱

گویند: او در اوان جوانی به هنگام یک بیماری، خوابی دید^۲ که مسیر زندگی او را تغییر داد و سبب شد که اوسالهای پیشین حیات خود را دوران جاهلیت بخواند.^۳

ابن عربی در این هنگام که هنوز به طریق تصوف وارد نشده بود، بیشتر وقت خود را به سرودن شعر، تماشای دل‌انگیز طبیعت و عیش و عشرت می‌گذرانیده و در سبزه‌زارها و شکارگاههای باصفا و حرّم «فرمونه»^۴ و «بلمه» با خدم و حشم به صید و شکار می‌پرداخته، که پس از توجهش به تصوف از آن دوران به عنوان زمان جاهلیت خود نام برده و در کتاب فتوحات آورده است که:

در سفری، در زمان جاهلیت که به معیت پدرم بودم، در میان فرمونه و بلمه از بلاد اندلس، مرور می‌کردم، که ناگاه به گله‌ای، از گورخران وحشی رسیدم که به چرامشغول بودند، من به شکار آنها شدیداً علاقه داشتم و غلامان از من دور بودند، پیش خود فکر کردم و تصمیم گرفتم که هیچ‌یک از آنها را شکار نکنم.

هنگامی که اسبم آن حیوانات را دید، به آنها یورش برد ولی من آن را بازداشتm در حالی که نیزه به دستم بود، به آنها رسیدم و میان آنها

(۱) فتوحات، ج ۳، ص ۲۳۵، باب ۳۵۲. (۲) فتوحات، ج ۴، ص ۵۵۲.

(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۷.

(۴) فرمونه نام ناحیه‌ای است که پیوسته به اشبیلیه است. (مراصدالاطلاع، ج ۳، ص ۱۰۸۱).

داوری درباره ابن عربی ۲۱

داخل شدم و چه بسا که سرنیزه‌ام به پشت بعضی از آنها می‌خورد ولی آنها فرار نمی‌کردند و همچنان مشغول چرا بودند. به خدا سوگند سرشان را بلند نمی‌کردند تا من از بین آنها گذشتم. سپس غلامان به دنبال من آمدند و گوران بر میدند و من علت آن را نمی‌دانستم تا این که بدین طریق یعنی طریق خدا بازگشتم و اکنون می‌دانم که سبب چه بوده است و آن همان است که ما ذکر کردیم یعنی امانی که در نفس من، برای آنها بود، در نفوس آنها سرایت کرده بود.^۱

گویند: ابن عربی وقتی زن گرفت، اندرز این زن و اصرار مادر، وی را که به ادب و تفریح و شکار بیش از زهد و دین و حدیث علاقه داشت، به زهد و معرفت کشانید آنگاه بیمار شد و مدتی به بستر افتاد در اثر آن بیماری خوابها دید که عذاب جهنم بر وی نمایان شد، این عوامل دست به هم داد و او را به سوی زهد و تصوّف کشانید و تغییر حالتی در وی به وجود آمد و به مقام کشف و شهود نائل آمد و شهرتش به گوش ابن رشد حکیم اندلس (متوفی ۵۹۵ هـ.ق) که در آن زمان قاضی قرطبه بود، رسید. ابن رشد به دیدار او علاقمند شد و در نتیجه این ملاقات مهم واقع شد و صداقت این تغییر حال، ابن رشد فیلسوف و قاضی قرطبه را متأثر کرد.^۲ ابن عربی در کتاب فتوحات به دقت جریان این ملاقات را به تفصیل شرح می‌دهد.

ابن عربی در سال ۵۸۰ در ۲۱ سالگی در شهر اشبیلیه رسماً وارد

(۱) فتوحات، ج ۴، ص ۵۴۰.

(۲) فتوحات، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲۲..... دآوری درباره ابن عربی

تصوّف شد^۱ و از دست شیخ ابوالحسن علی بن جامع از خلفای شیخ عبدالقادر گیلانی خرقه پوشید^۲. و پس از ورود به طریقت به جدّ به مجاهدت و ریاضت همّت گماشت و به مطالعه آثار صوفیان پرداخت.

در این زمان هرچند با بعضی از مشایخ صوفیه مراوده‌ای پیدا کرده بود و تحت تأثیر آنها به مراقبت باطن و محاسبه نفس توجه یافته بود، اما مربّی واقعی و مرشد و راهنمای حقیقی او اعتزال و انزوا بود. در قبرستانها تنها می‌گشت و در احوال و اطوار حیات تأمل و تفکر می‌کرد. روزها در مقابر، خلوت می‌گزید و بامردگان راز و نیازها داشت. به گفته خویش، در یک واقعه نیز خضر راملقات کرد و پس از آن به سیاحت بیرون آمد و در مغرب با «ابومدین صوفی» (متوفی ۵۹۸) و در تونس با «ابوالقاسم بن قسی» زاهد برخورد. یک چند در نواحی مغرب و اندلس سیاحت کرد و سپس به فاس رفت و آنجا رحل اقامت افکند و مدتی در آنجا به ریاضیت روی آورد^۳.

اگرچه ابن عربی مدعی بود که معرفت بدون واسطه به او الهام شده است، ولی در آثارش نام بسیاری از مشایخ دیده می‌شود که او ایشان را خدمت کرده و مصاحبیشان را جويا بوده است که از آن جمله است:

۱ - ابوالقاسم عَرینی. او اولین شیخی است که ابن عربی پس از دخول به طریقت، وی را در اشبیلیه دیده و در آثارش او را ستوده

(۱) فتوحات، ج ۲، ص ۴۲۵.

(۲) ریحانة الادب، ج ۵، ص ۲۵۶.

(۳) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۰.

است.^۱

۲ - ابو عمران موسی بن عمران مِیْرَتْلِی. از جمله مشایخ و صوفیانی است که در اشبیلیه ملاقات کرده و او را سید وقت و از اکابر رجال طریقت خوانده است.^۲

۳ - ابوالحجاج یوسف شَبْرَتْلِی. (متوفی ۵۸۷). اغلب در بیابان زندگی می‌کرده و پیش از بلوغ به طریقت وارد شده بود. ابن عربی در اشبیلیه به زیارت وی نائل آمده و حدود ده سال در مصاحبتش مانده تا وفات یافته است. ابن عربی در آثارش از وی با اجلال و اکرام نام می‌برد و از اکابر اولیای ملامتیه و از اقطاب مُدَبِّرین به حساب می‌آورد و شهر به کرامات می‌خواند و از جمله کراماتش مَشی بر روی آب و معاشرت با ارواح می‌شمارد.^۳ ظاهراً ابن عربی معاشرت با ارواح را از وی آموخته است.

۴ - ابو یعقوب یوسف بن یخلف الکومی. ابن عربی در اشبیلیه به دیدار این شیخ توفیق یافته، تحت نظرش تربیت شده و از وی ادب آموخته است و با عبارت: «نعم المؤدّب ونعم المربّی» او را ستایش کرده است و در طریقت قدمش را استوار و همّتش را کبیر و اورادش را کثیر خوانده است.^۴

۵ - ابو عمران سَدرانی. ابن عربی در سال ۵۸۶ در اشبیلیه با وی

(۱) رساله روح القدس، ص ۷۷، ۷۶ - فتوحات، ج ۳، ص ۵۳۹.

(۲) ابن عربی در رساله روح القدس، ص ۹۰ می‌نویسد: او بسیار سخت می‌گرفت. به ریاضت شدید می‌پرداخت. مدت ۶۰ سال خانه‌نشین بود از خانه‌اش بیرون نمی‌رفت.

(۳) روح القدس، ص ۸۵. (۴) رساله روح القدس، ص ۷۹.

۲۴.....داوری درباره ابن عربی

ملاقات کرده است. و او را از «أبدال سبعة» می‌شمارد و به وی عجایی نسبت می‌دهد.^۱

۶ - ابو یحیی صنهاجی ضریر. ابن عربی با وی معاشرت و مصاحبت کرده و ذکر و خلوت، عبادت و ریاضت و ثبات و مقامش را در طریقت ستوده است.^۲

۷ - صالح عَدَوی. او در نهایت زهد زندگی می‌کرده نه خانه‌ای برای خویش ساخته و نه به درمان دردش پرداخته بود. هرگز برای فردایش چیزی ذخیره نمی‌نهاد.

او را به ابن عربی تعلق خاطری بوده و از آینده‌اش خبرها داده بود.^۳

۸ - ابو عبدالله محمد خیاط. ایشان با برادرش ابوالعباس احمد اشبیلینی از صوفیان بزرگ و به نام اشبیلیه به شمار می‌آمد. او در اشبیلیه همسایه ابن عربی و معلم قرآن وی بوده است. ابن عربی به وی عشق می‌ورزید و چون وارد طریقت شد، از مصاحبتش بهره‌ها برد. او را قائم در شب، صائم در روز، دوستدار علم و علما شناسانده و مقامش را در عرفان تا اندازه‌ای پسندیده است که در باره‌اش نوشته است: «من هرگز آرزو نداشتم مثل کسی باشم جز او».^۴

و جمع دیگری از مشایخ که در رساله روح القدس از آنها نام برده

(۱) رساله روح القدس، ص ۱۱۳.

(۲) رساله روح القدس، ص ۱۱۳.

(۳) رساله روح القدس، ص ۳ - ۸۲.

(۴) رساله روح القدس، ص ۹۲.

است.^۱

ابن عربی نزدیک به ده سال در شهرهای گوناگون اسپانیا و مغرب با این استادان و مشایخ گذرانید ولی تا سال ۵۹۰ «اشبیلیه» همچنان موطن او بود و در ۳۰ سالگی نزد شخصی به نام «عبدالعزیز مهدوی» که از صوفیان مشهور زمان بود^۲، به تونس رفت و سال بعد (۵۹۱ق) به «فاس» برگشت^۳ و در فاس با عبدالله بن استاذ موروری دیدار کرد. ابن عربی از وی با عنوان «قطب المتوکلین» یاد کرده است^۴. و در سال ۵۹۴ از فاس بیرون آمده باز به زادگاه خود به «مُرسیه» رفت و در آنجا کتاب «مواقع النجوم» خویش را نوشت و در آن کتاب بیان کرد که مبتدی را بی آنکه به شیخ و مرشد حاجت باشد، سلوک ممکن است.

ابن عربی مدعی است که به وی الهام شده، کتابی در تصوّف تألیف کند که مریدان بدون استمداد از مرشدان از آن بهره‌مند گردند. این الهام با رؤیا تأیید گشته و او جهت امثال امری که در الهام و رؤیا بدو شده، کتاب «مواقع النجوم» را در تصوّف به رشته تحریر درآورده است. چنانکه او خود بدین مطلب هم در «مواقع النجوم»^۵ و هم در فتوحات اشاره می‌کند، در کتاب فتوحات در وصف و سبب و زمان و مکان تألیف کتاب «مواقع النجوم» می‌نویسد:

«رسول خدا ﷺ این چنین بود هنگامی که دَوال نعلش پاره

(۱) رساله روح القدس، ص ۴۳.

(۳) الفتوحات، ج ۴، ص ۲۲۰، ۵۲۰.

(۵) مواقع النجوم، ص ۴.

(۲) رساله روح القدس، ص ۳۳.

(۴) الفتوحات، ج ۴، ص ۲۲۰، ۵۲۰.

۲۶ داوری درباره ابن عربی

می‌شد، نعل دیگرش را درمی‌آورد، تا میان پاهایش به عدل رفتار نماید و او بانعل واحد راه نمی‌رفت و همانا ما آن را (اقامه عدل در بین اعضای بدن) و آنچه را که از انوار و کرامات و منازل و اسرار و تجلیات مخصوص آن است، به نحو کامل، در کتاب خود که مواقع النجوم نامیده شده است، بیان کرده‌ایم و تا آن اندازه که می‌دانیم، در این طریق کسی در ترتیب آن، به ما سبقت نگرفته است و آن را در طول یازده روز، در ماه رمضان سال ۵۹۵ در «المریه» نوشتیم، آن، مرید را از استاد بی‌نیاز می‌کند و بلکه استاد بدان نیازمند می‌باشد زیرا در میان استادان عالی و اعلی باشند و این کتاب در اعلی مقامی است که استاد به آن نائل می‌گردد، و ورای آن، در این شریعتی که ما بدان متعبدیم، دیگر مقامی نباشد. کسی که این کتاب پیش وی باشد، به توفیق الهی بدان اعتماد ورزد زیرا منفعت آن عظیم است. باعث تألیف کتاب این بود که خداوند را دو مرتبه در خواب دیدم که به من می‌گوید: بندگانم را اندر زده، این بزرگترین اندرزی است که من به تو می‌دهم. خداوند توفیق دهنده است و هدایت به دست او است.^۱

ابن عربی از این نوع الهامات روحانی و خوابهای عجیب زیاد نقل می‌کند از جمله مدّعی است یک بار در خواب چنان دید که با نجوم و حروف پیوند یافته است و چون آن خواب وی را بر کسی که از تأویل خواب واقف بود عرضه کردند، گفته بود صاحب این خواب دریایی بی‌پایان است و خداوند او را از اسرار علوم بهره داده است.^۲

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۶۸، ص ۳۳۴، سطر ۱۴.

(۲) فتوحات، ج ۴، ص ۵۵۹ - نفع الطیب، ج ۲، ص ۱۶۳.

به ادّعی وی سرانجام این‌گونه خوابها و الهامات و ملاقات باخضر او را به ترک دیار مغرب و اندلس فراخواند و به آهنگ مکه و مجاورت آن برانگیخت.^۱

او در سفر به مشرق در طول راهش در شهرهای مختلف با مشایخ و صوفیان بزرگ دیدار می‌نماید و کارهای عجیب و غریبی از او سر می‌زند که خود به آنها اشاره می‌کند. مثلاً او در تونس به منزل «الأرض الواسعة» داخل می‌شود در حالی که به نماز جماعت مشغول بوده، ناگهان و بدون علم و اختیار چنان صیحه‌ای می‌زند که در اثر آن خود او و تمام کسانی که آن را می‌شنوند، بیهوش می‌گردند. در فتوحات واقعه مذکور را به این صورت شرح می‌دهد:

«هنگامی که من به منزل «الأرض الواسعة» داخل شدم، صیحه‌ای از من واقع شد که مرا به وقوع آن علم و آگاهی نبود و از شنوندگان کسی نماند که بیهوش نیفتاده باشد. زنان همسایگان که بر بامهای خانه‌های مشرف بر ما بودند، بیهوش شدند بعضی از آنها از بامها به صحن خانه‌ها بیفتادند و با همه بلندی و ارتفاع بامها، بدانها آسیبی نرسید و من اولین کسی بودم که به هوش آمدم. ما در این حالت در پشت امامی در نماز بودیم، من احدی را ندیدم که از هوش نرفته باشد. بعد از زمانی آنها به هوش آمدند و من به آنها گفتم حال شما چگونه است؟! جواب دادند حال تو چگونه است؟ همانا تو صیحه‌ای زدی که اثرش همین است که در جماعت می‌بینی. من گفتم سوگند به

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۱.

۲۸.....داوری درباره ابن عربی

خدا مرا از این صیحه خبری نیست^۱.

او از تونس حرکت می‌کند و از راه قاهره و بیت المقدس به زیارت حج می‌رود و در سال ۵۹۸ به مکه می‌رسد و با عابدان و زاهدان و عالمان شهر از زن و مرد به معاشرت و مصاحبت می‌پردازد که برجسته‌ترین آنها شیخ مکین الدین ابوشجاع زاهر اصفهانی بود که در وی تأثیری عظیم داشته و در همین شهر کتاب ابو عیسی ترمذی را از وی شنیده و از وی اجازه روایت گرفته است. ابن عربی در آثارش او را بسیار ستوده و بر دیگران برتری داده است. شیخ مکین الدین را خواهری سالخورده، عالم، زاهد و پارسا بوده است که ابن عربی او را «شیخة الحجاز»، «فخر النساء»^۲ بنت رستم معرفی می‌کند و او را نه تنها فخر زنان، بلکه فخر مردان؛ نه تنها فخر مردان، بلکه فخر صالحان و عالمان می‌خواند و قصیده‌ای هم درباره وی می‌سراید^۳ و از این برادر و خواهر اجازه روایت عامّه دریافت می‌نماید.

ملاقات با نظام دختر مکین الدین و تنظیم دیوان ترجمان الأشواق

شیخ مکین الدین را دختری بوده به نام «نظام» و ملقب به «عین الشمس والبهاء» که در کمالات اخلاقی و زیبایی‌های جسمانی فریده عصر، یتیمه دهر و یگانه روزگار بوده است. دیدار این دختر در ابن عربی اثری فوق‌العاده بخشیده و او را مجذوب و شیفته خود

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۳، ص ۱۷۳، سطر ۸ از آخر صفحه.

(۲) محاضرة الأبرار، ج ۱، ص ۴۴۴. (۳) ترجمان الأشواق، ص ۸، ۷.

داوری درباره ابن عربی ۲۹

گردانیده و الهام بخش اشعار عاشقانه و تغزلات وی و بالاخره باعث به وجود آمدن دیوان «ترجمان الأشواق» او گردیده است.

ابن عربی در مقدمه کتاب مذکور، در وصف و ستایش نظام، داد سخن داده و کمال و جمالش را تا آنجا که می توانسته، ستوده و درباره وی چنین گفته است:

و برای این استاد دختری بود دوشیزه لطیف پوست، لاغر شکم، باریک اندام، که نگاه را دریند می کرد، محفل و محفلیان را زینت می بخشید و تماشا کننده را دچار شگفتی می نمود نامش نظام و لقبش عین الشمس و البهاء بود او از زنان عابد و عالم و زاهد و معتکف و به راستی پیشوای حرمین و پرورده بلد امین اعظم بود. گوشه چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود چون سخن بسیار می گفت سخن را درمانده می گردانید و چون کوتاه می گفت، ناتوان... او خورشید است میان عالمان و بوستان است میان ادیبان، حقه لؤلؤ سر بسته واسطه گردن بند مروارید به رشته کشیده، فریده دهر و کریمه عصر خود است. خوان کرمش گسترده و همّتش عالی است. سیّد والدین و شریفه همنشین خود است مسکنش جیاد است خانه در چشم، سواد و در صدر فؤاد. شهر مکه به وسیله او روشنائی یافته و باغها به واسطه مجاورتش شکوفا گشته است.

... سیمای فرشتگان دارد و همّت پادشاهان. ما در وقت مصاحبت با او، به کرامت ذاتش به اضافه آنچه در صحبت عمّه و والدش، به آن افزوده است، توجه داشتیم. در نظم این کتاب با زبانی

۳۰.....داوری درباره ابن عربی

مناسب و دلپذیر و عبارات غزل دلنشین وی را با نیکوترین زینت‌ها آرایش دادیم. زیرا او سؤال مأمول و عذرای بتول است.

در این کتاب جزئی از خاطر اشتیاق را از آن ذخائر و اعلاق به نظم آوردیم و از آرزومندی نفس آرزومند پرده برداشتیم و به جهت اهتمام به امر قدیم و ایثار به مجلس کریم او را از علاقه خود آگاه کردیم، پس در این جزء، هر نامی که ذکر می‌کنم، از وی کنایه می‌آورم و به هر داری که تدبیه می‌کنم دار او را قصد می‌کنم^۱ که:

مَرَضِيٌّ مِنْ مَرِيضَةِ الْأَجْفَانِ عَلَّلَانِي بِذِكْرهَا عَلَّلَانِي^۲

طال شوقی لطفلة ذات نثر و نظام و منبر و بیان

من بنات الملوك من دار فرس من أجل البلاد من اصفهان^۳

«یعنی بیماری من از عشق آن زیبای خمارچشم است، مرا با یاد وی درمان کنید. عشق من به آن زیبای نازپرورده نازک بدنی به درازا کشید که صاحب نثر و نظام و منبر و بیان است که از شاهزادگان سرزمین ایران و تبارش از بزرگترین شهرهای آن سامان، اصفهان است».

ابن عربی دیوان «ترجمان الأشواق» را برای دختر شیخ مکین‌الدین به نام «نظام» سروده است او در این کتاب با آن که اعتراف دارد که آن اشعار را جهت این دختر ساخته است، ولی از خواننده می‌خواهد که در حق وی گمان بد نبرد.

به این معنی او برای اشعار خود در این کتاب معانی دقیق و عمیق

(۱) ترجمان الأشواق، ص ۹ و ۸ و ۷. (۲) همان، ص ۷۸.

(۳) همان، ص ۸۳.

داوری درباره ابن عربی ۳۱

عرفانی قائل می‌شود و تأکید می‌کند که این معانی را در ورای پرده نظمی که در ستایش نظام که دوشیزه فرزانه، درّ یگانه، افسانه گرانمایه بزرگ و پیشوای حرمین است، سروده‌ایم، پنهان داشته‌ایم.^۱

اما به قول مؤلف کتاب «محبی الدین بن عربی»: با این همه بعید است که منظورش در حال سرودن این اشعار عاشقانه، معانی عرفانی مذکور باشد، بلکه آنچه به نظر قریب می‌نماید، این است که منظور اصلی وی در مقام نظم این ابیات، ستایش زیبائیهای معنوی و بدنی نظام بوده و بعداً آنها را به معانی عرفانی فوق تأویل کرده است. ولی با وجود این، خدا داناتر است که داوری در این مقام بسیار سخت و دشوار است...»^۲.

البته احتیاط دکتر جهانگیری در مورد داوری درباره محبی الدین، ناشی از حسن ظنی است که ایشان به «شیخ العرفاء» دارد و گرنه اغلب مشایخ صوفیه از این نوع رسوائیها زیاد دارند.

اگر ما به شرح حال سایر مشایخ و شاعران صوفی نظر کنیم، داوری در این باره برای ما آسان می‌گردد، زیرا همه آنها دچار چین عشق انحرافی بوده‌اند و زندگی صوفیانه آنها معمولاً از دختران زیبا اندام و نوجوانان خوبرو خالی نبوده است. به قول خودشان آنها با همان عشقهای انحرافی به عشق حقیقی (توحید) رسیده‌اند!!

برخی از سران صوفیه می‌گویند که جمال ظاهر آئینه طلعت غیب

(۱) ترجمان الاشواق، ص ۸۴.

(۲) معین الدین عربی، ص ۶۴ نوشته دکتر محسن جهانگیری.

۳۲..... داوری درباره ابن عربی

و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را براساس زیبائی دوستی متکی ساخته و به تمام مظاهر زیبائی از جمله صورت زیبا عشق می‌ورزیده‌اند و معانی عرفانی را با لغات واصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشق و معشوق بیان می‌کرده‌اند که آثار آن به حد وفور در اشعار صوفیه مخصوصاً در غزل، نمایان است.

ابن عربی هم همین کار را در دیوان ترجمان‌الاشواق انجام داده است. او هوشمندانه واژه‌های ابیات مذکور را، مانند سایر ابیات کتاب، به معانی بسیار ژرف و زیبای عرفانی برمی‌گرداند. تا هم با معارف عارفان سازگار آید و هم مقام والای معنوی نظام آن دختر زیبای فرزانه و ائینه تمام‌نمای حکمت جاودانه را!! تا حد توان بستاید و در عین حال بهانه به دست بهانه‌گیران ندهد و در برابر خرده‌گیران نیز از خود دفاع نماید.

با وجود این ظاهراً به سبب همین تألیف و غزلیات و اشعار عاشقانه بود که ناچار شد، مکه را ترک کند و به سیاحت پردازد اما رفت و آمد مکرر وی به مکه حاکی از آن است که بعدها نیز از استیلاي آن عشق خالی نبوده است و عشق نظام هرگز از دل وی نرفته است^۱.

از اینجا معلوم می‌شود آثار منظوم شاعران صوفی درباره عشق و عاشقی و دیوانگی برای ماهرویان و.... معمولاً ناشی از تمایلات جنسی و روابط هم‌جنس‌پسندانه و شکست عشقی و سرخوردگی جنسی‌شان بوده است و اگر کسی به این موضوع توجه داشته باشد در نظرش

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۱.

داوری درباره ابن عربی ۳۳

عظمت و شکوه کاذب و ساختگی آنان در تیرگی فرو می‌رود و آنان در نظرش کاملاً حقیر و فرومایه می‌نمایند و در نتیجه روی‌کرد به آثارشان را دستخوش دگرگونی و تعطیل می‌سازد و به همین جهت گروهی، دلیل عشق مجازی را در صوفیه به محرومیت و ناکامیهای جنسی ارتباط داده‌اند.

مسافرت به بغداد

ابن عربی در سال ۶۰۱ به بغداد رفت ولی بیش از ۱۲ روز در این شهر اقامت نکرد^۱ و از آنجا به قصد زیارت و اخذ علوم و معارف از علی بن عبدالله بن جامع - که از صوفیان و عارفان زمان بود - عازم موصل گردید و به شرف زیارت علی بن جامع نایل آمد. علی بن جامع در خارج شهر و در بستان خویش خرقة خضر را، که خود بلاواسطه از دست وی پوشیده بود، به ابن عربی پوشانید از سخنان ابن عربی چنین برمی‌آید که او برای اولین مرتبه خرقة را از دست تقی‌الدین عبدالرحمن پوشیده و پیش از آن به لباس خرقة قائل نبوده زیرا عقیده داشته که لباس خرقة متصل به رسول‌الله ﷺ پیدا نمی‌شود، در صورتی که صحبت و ادب که از آن به لباس تقوی تعبیر شده در اختیار مردم است ولی پس از این که خودش لباس خرقة پوشیده و فهمیده است که خضر آن را معتبر می‌داند، به اعتبارش قائل شده و او نیز آن را به دیگران پوشانیده

(۱) شرح حال ابن عربی، پیوست ج ۴، فتوحات، ص ۵۵۶.

۳۴..... داوری درباره ابن عربی

است^۱.

ابن عربی گفته است من به لباس خرقه‌ای که صوفیه به آن قائلند، قائل نبودم تا این که آن را در برابر کعبه از دست خضر پوشیدم^۲.

احمد بن سلیمان نقشبندی هم بر آن است که او خرقه طریق را، در برابر حجرالأسود از دست خضر پوشیده و خضر به وی گفته است که آن را در مدینه مشرفه از دست رسول الله پوشیده است^۳.

درباره سلسله سند خرقه ابن عربی، بعضیها دو سند و بعضیها پنج سند ذکر کرده‌اند^۴.

ناگفته نماند این موضوع محقق و مسلم است و قرائن تاریخی هم نشان می‌دهد و مورخان غرب نیز تصدیق دارند که خرقه و شولا و ذکرهای مخصوص از سیاحان و مرتاضان هند و رهبانان نصاری گرفته شده و در قرن دوم در شرق اسلامی منتشر شده است^۵. لذا اثری از این خرافات در اخبار مذهبی نیست.

ابن عربی در طی این سیاحت مشرق مجدداً به قاهره و اسکندریه وارد می‌شود و به جماعتی از صوفیان که از پیروان و هموطنان او بودند، می‌پیوندد و باهم شب و روز را در عبادات و ریاضات و اتیان کرامات می‌گذرانند. گویند در یکی از این شبها واقعه‌ای عجیب رخ می‌دهد. به

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۷ - ۱۸۶.

(۲) الکبریت الأحمر، ص ۱۴، حاشیه البواقیت، ج ۱، ص ۱۴.

(۳) التذکاری، ص ۳۰۴. (۴) نفحات الأنس، ص ۵۴۷.

(۵) دکتر غنی، تاریخ تصوف، ص ۱۶۶.

داوری درباره ابن عربی ۳۵

این صورت که آنان در اطاقی بسیار تاریک خوابیده بودند ناگهان دیدند از وجودشان انواری ساطع است و این انوار آنچنان گسترده است که ظلمت محیط را برطرف می سازد.

در این هنگام شخصی بسیار زیباروی و خوش سخن ظاهر می گردد و می گوید: من فرستاده خداوند به سوی شما هستم. ابن عربی از وی می پرسد رسالت تو چیست؟ او در جواب عباراتی می آورد که حاصل معنای آن وحدت وجود است.^۱

ابن عربی در این ایام با تهوّر و گستاخی به افشای این گونه کرامات و خوارق عادات می پردازد و اسرار و رموز طریقت را آشکارا بیان می کند و مخالفت با ظواهر شریعت و عقاید عامه را برملا می سازد بدین جهت فقها با وی به سختی به خصومت می پردازند و تکفیرش می کنند و او را بدعتگزار می خوانند و جلو فعالیت او را می گیرند و از حاکم وقت حبس و بلکه قتل وی را می خواهند. اما به کمک رفیق شفیقش شیخ ابوالحسن البجانی از زندان رهایی می یابد.^۲

صاحب کتاب «نفخ الطیب» می نویسد: اهالی مصر بر وی خرده گرفتند و در ریختن خونس کوشیدند ولی خداوند او را به دست شیخ ابوالحسن بجائی از دستشان رهایی بخشید که او در آزادیش کوشید و سخنانش را تأویل کرد و پس از رهایی نزد شیخ مذکور آمد و گفت:

«كَيْفَ يُخْبَسُ مَنْ حَلَّ مِنْهُ اللَّاهُوتُ فِي النَّاسُوتِ؟!»^۳

(۱) محاضرة الأبرار و مسامرة الأخبار، ج ۲، ص ۵۴.

(۲) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۸۰. (۳) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۸۰.

۳۶..... داوری درباره ابن عربی

غرض این بار هم اقامت ابن عربی در مصر چندان به درازا نکشید و از قاهره به اسکندریه رفت و از آنجا به مکه و شاید هم برای تجدید دیدار شیخ مکین الدین و دختر وی باشتاب عازم مکه گردید که او را در سال ۶۰۴ در مکه برابر رکن یمانی می بینیم که از شیخ حدیث می شنود. ابن عربی از مکه خارج می شود و در آسیای صغیر به سیر و سیاحت می پردازد تا در سال ۶۰۷ به شهر قونیه مرکز دولت بیزانس می رسد و مورد استقبال کیکاوس اول (۶۰۷ - ۶۱۶) قرار می گیرد.^۱ شاه دستور می دهد تا خانه ای باشکوه به وی بدهند که با هزار قطعه نقره برابری کند. ابن عربی این عطیۀ ملوکانه را می پذیرد و مدتی هم در آن خانه زندگی می کند و ظاهراً پس از چندی به سائلی می بخشد.^۲

در مدت اقامتش در قونیه کتابهای «مشاهدة الأسرار» و «رسالة الأنوار فیما یمنح صاحب الخلوة من الأسرار» را به رشته تحریر می کشد.^۳ علاوه بر کار تألیف، به ملاقات جماعت صوفیه و اظهار کرامت و ارشاد مسترشدان و تعلیم پیروان و شاگردان می پردازد. از اشهر و اعظم شاگردان او در قونیه ربیبش صدرالدین قونیوی است که بزرگترین مروج وحدت وجود و تصوف ابن عربی، در شرق شد و عامل پیوند عرفان وی با عرفان جلال الدین مولوی گردید.^۴

ابن عربی به حسب حالت و اشتیاق به سیر و سیاحت، شاید هم

(۱) از پادشاهان سلجوقی آسیای صغیر، اخبار سلاجقه روم، ص ۹۵، تهران ۱۳۵۰.

(۲) نفخ الطیب، همانجا.

(۳) مقدمۀ تفسیر منسوب به ابن عربی، ج ۱، ص ۲.

(۴) محیی الدین بن عربی، دکتر جهانگیری، ص ۷۱.

داوری درباره ابن عربی ۳۷

به جهاتی دیگر از قونیه خارج می‌شود و از شهرهای قیصریه، ملطیه و سیواس^۱ می‌گذرد، و به سرحدات ایران نزدیک می‌شود، داخل آرزروم شده و از آنجا خود را به «حرّان» در عراق و دُنَیْسَر در دیاربکر می‌رساند. و در این شهرها نیز به دیدار برخی صوفیان زمانش نائل می‌شود^۲.

توقف وی در این شهرها کوتاه بود. زیرا او را در سال ۶۰۸ برای بار دوم در بغداد می‌بینیم که با صوفی معروف عصر، شهاب‌الدین عمر شهروردی شیخ مشایخ صوفیه بغداد ملاقات می‌کند و شهروردی او را می‌ستاید و در حضور شاگردانش وی را «بحرالحقایق» می‌نامد^۳.

ابن عربی از بغداد با شتاب رهسپار حلب می‌شود و در سال ۶۱۰ به آنجا می‌رسد و مشاهده می‌کند که علیه وی - به سبب نظم کتاب ترجمان‌الاشواق - سر و صدائی راه افتاده و غائله‌ای برپا شده و انتقادات و اتهاماتی سخت بر وی وارد شده است. بنابراین او به خواهش یار همراهش «بدرحبشی» و فرزند روحانیش «اسماعیل بن سودکین» به شرح کتاب «ترجمان‌الاشواق» می‌پردازد و سروده‌های خود را تأویل و توجیه می‌نماید. و آن را «ذخائر‌الاعلاق فی شرح ترجمان‌الاشواق» نام می‌گذارد و چنانکه قبلاً هم اشاره شد، خواننده را متوجه می‌سازد که منظورش در این کتاب معانی متداول و متبادر ابیات نیست، بلکه واردات الهی و اسرار روحانی است که در ماورای معانی

(۱) قونیه، ملطیه، قیصریه، سیواس، آرزروم از شهرهای آسیای صغیر یا روم شرقی است.

(۲) فتوحات ج ۲، ص ۵۹، باب ۳۷۳. (۳) شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۴.

۳۸.....داوری درباره ابن عربی

ظاهری، نویسنده نهفته است به این وسیله انتقادات را پاسخ می‌گوید و بالاخره غائله را می‌خواباند.^۱

ابن عربی پس از این تنبیه، به گزارش واقعه‌ای دیگر می‌پردازد که از وقایع بسیار مهم حیات عقلانی وی و الهام‌بخش ترانه‌ها و اشعار عاشقانه او است. این واقعه هم در مکه واقع شده و از این قرار است که شامگاهی، در مکه مشغول طواف بوده که ناگاه در درون خود احساس آرامش می‌کند و در این حال برای این که خلوتی، یافته باشد، به بیرون شهر می‌رود و در ریگزاری به قدم زدن می‌پردازد و در این هنگام ابیات زیر به خاطرش خطور می‌کند و می‌خواند که:

لِیت شعری هل دروا	أَيَّ قَلْبٍ مَلَكُوا
و فَوَادِي لَو دَرِي	أَيَّ شِعْبٍ سَلَكَوا
اَتْرَاهِم سَلِمُوا	لَمْ تَرَاهِم هَلَكُوا
حَارَ أَرْبَابُ الْهَوَى	فِي الْهَوَايِ وَ ارْتَبَكُوا

و در این وقت که گوئی از خود بیخود بوده است، ناگهان دستی نرمتر از خز، شانه‌هایش را لمس می‌کند و چون سر برمی‌گرداند، دختری رومی را در برابر خود می‌بیند که تا آن زمان، سیمائی بدان زیبایی ندیده و بیانی بدان شیوایی نشنیده و با دختری بدان نکته‌سنجی و خوش‌سخنی و شیرین‌زبانی برخورد نداشته است که او در ظرافت و لطافت و ادب و معرفت و زیبایی و فرهنگ، سرآمد همه دختران و زنان

(۱) مقدمه ترجمان‌الاشواق، ص ۹ - فتوحات، ج ۳، ص ۵۶۲.

اهل زمان خود بوده است.^۱

توقف ابن عربی در حلب به طول نیانجامید و در سال ۶۱۱ برای سومین بار وارد مکه شد و در سال ۶۱۲ او را در سیواس می‌یابیم که عازم قونیه برای دیدار کیکاوس است اگرچه این دیدار دست نمی‌دهد، و از آن به بعد بیشتر در ملطیه اقامت می‌کند و در اینجا پسرش سعدالدین محمد در ۶۱۸ متولد می‌شود و ظاهراً معلوم نیست که چرا و چه وقت ابن عربی اناطولی را سرانجام ترک گفت و در دمشق اقامت گزید. او پس از این همه سیر و سیاحت و دیدار زنان و مردان طریقت و برخورد با ارباب فقه و فقاہت و دوستی با رجال دولت و سیاست در سال ۶۲۰ در ۶۰ سالگی در شهر دمشق رحل اقامت افکند و تا پایان عمرش در این شهر ماند و گویا در این مدت فقط یکبار از این شهر خارج شد و برای سومین بار وارد حلب گردید.^۲

به‌طوری که از اوضاع و احوال و آثار برمی‌آید، ابن عربی در دمشق بیش از سایر بلاد مورد اعجاب و اعزاز همگان اعم از علما و قضات و سلاطین و حُکّام قرار گرفته است. گویند: زین‌الدین زواری قاضی القضاات مالکی دست از قضا کشیده، تابع طریقت وی گشته و به خدمتش کمر همّت بست و دخترش را به حبالة نکاحش درآورد.^۳ شاید درباره همین دختر است که نویسنده کتاب «دراسات فی

(۱) ترجمان الاشواق، ص ۱۴.

(۲) فتوحات، ج ۴، ص ۸۳.

(۳) در الثمین، ص ۳۰.

۴۰.....داوری درباره ابن عربی

تاریخ الفلسفة الإسلامية می نویسد:

«در شصت سالگی وی را عشق دختر دوشیزه ناریستان و آشوبگر دمشق، از خود بیخود کرد»^۱. یا «در دمشق ماندگار شد به دوشیزه زیباروی ۱۸ ساله‌ای دل بست و با وی ازدواج کرد»^۲.

حکام و سلاطین دمشق و نیز فرزندان و درباریان‌شان هم با دیده احترام به وی می‌نگریسته‌اند و در اجلال و اکرامش می‌کوشیده‌اند که رابطه ملک مظفر غازی بن ابی بکر (العاذل) بن ایوب (متوفی ۶۴۵) با وی رابطه مرید با مراد بوده است.

ادعای کنند در دهه آخر ماه محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق پیامبر اکرم ﷺ در مبشره‌ای^۳ که کتاب فصوص الحکم را به دست داشته، ظاهر می‌گردد و وی را به نگارش آن کتاب امر می‌فرماید، تا مردم از آن بهره‌مند گردند. او از جان و دل امر نبی ﷺ را می‌پذیرد و با خلوص نیت برابر فرموده آن حضرت بدون کم و کاست به تحریر آن می‌پردازد. از عبارت ابن عربی که آورده است: فقال لی هذا «کتاب فصوص الحکم» خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به» استفاده می‌شود که او خود این کتاب را «فصوص الحکم» نام نهاده است، بلکه از پیش نام آن در نزد خداوند این بوده و یا پیامبر آن را به این نام نامیده است.

بالاخره او با وجود کبر سن و ضعف قوای جسمانی همچنان به

(۱) تاریخ الفلسفة الإسلامية، ص ۵۷۳. (۲) همان، ص ۵۷۲.

(۳) مبشره رؤیای صادق.

داوری درباره ابن عربی ۴۱

کار تألیف و عبادت و ریاضت مشغول بود تا این که در ۷۸ سالگی در سال ۶۳۸ هجری در شهر دمشق در منزل قاضی محیی الدین محمد ملقب به زکی الدین (متوفی ۵۹۸ هـ) در میان خویشان و پیروانش از دنیا رفت و در شمال شهر در قریه صالحیه در دامنه کوه تاسیون در جوار قاضی محیی الدین مدفون شد.^۱

سلاطین آل عثمان به این صوفی بزرگ و عارف معروف همواره به دیده احترام نگریسته و در اجلال و اعزازش کوشیده‌اند زیرا آنها پیروزیهای خود را بر نصاری به ویژه فتح قسطنطنیه را از برکات انفاس وی دانسته‌اند لذا چون سلطان سلیم وارد شام شد، به تعمیر قبرش پرداخت و در کنار آن مسجد و مدرسه بزرگی بنانهاد و برای او اوقاف زیادی برقرار ساخت.^۲

اساتید

بدون شک در تاریخ تصوف و عرفان التقاطی، کسی در فزونی دانش، وسعت اطلاعات و کثرت اساتید و مشایخ و تعداد تألیفات به پایه ابن عربی نمی‌رسد به راستی گفتنی و شنیدنی است که این صوفی عجیب در طول عمر طولانی خود، از آغاز جوانی تا دوران پیری و پایان زندگی با پشت‌کاری شگفت‌آور و بانشاطی حیرت‌انگیز و باشور و شوقی وافر به فراگیری فرهنگ و تحصیل معارف زمان خویش و پخش و

(۱) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲، شذرات الذهب، ج ۵، ص ۲۰۲.

(۲) همان مدرک - دانشنامه ایران و اسلام، ج ۵، ص ۷۱۰.

اشاعه آن پرداخته و خود را از تلمذ و تعلّم و تفکّر و تفقّه و درس و بحث جدا و بی‌نیاز ندانسته است و در هر حال و در هر زمان و مکانی از وجود استادی و شیخی آگاهی یافته با ذوق و شوق به سویش شتافته و هر وقت فرصتی پیدا کرده با عشق و علاقه به تألیف و تصنیف پرداخته است. در اثر این تلاش و تکاپو است که موفق شده است محضر اساتید و مشایخ بسیاری را درک کند و از مشایخ بزرگی حدیث بشنود و اجازه روایت بگیرد که شمارشان به ۷۰ کس می‌رسد^۱. البته این کسان غیر از شیوخ صوفیه هستند که در گذشته گفته شد: ابن عربی به دیدارشان توفیق یافته و از انفاسشان به قول خودش بهره‌مند گشته است.

ابن عربی نام کسانی را در زمره مشایخ و اساتید خود آورده است که همه آنان در عصر و زمان خود از ادیبان و عالمان برجسته و از ائمه فقه و حدیث عامه به شمار می‌رفته‌اند از آن کسان است. حافظ ابوبکر محمد بن خلف لخمی، عبدالرحمن غاب شراط قرطبی، ابوالحسن شریح بن محمد شریح رُعینی، ابو محمد عبدالحق بن عبدالرحمن اشبیلی، عبدالصمد بن محمد حرّستانی، یونس بن یحیی عباسی هاشمی نزیل مکه، البرهان نصر بن ابی الفتوح بن عمر حصری، امام مقام حنابله، سالم بن رزق الله افریقی، محمد ابوالولید بن احمد، ابوالوابل بن العربی، محمد بن محمد بن محمد بکری، ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف طالقانی قزوینی، ابوطاهر احمد بن محمد بن ابراهیم، جابر بن ایوب حضرمی، حافظ و مورخ بزرگ ابن عساکر،

(۱) محیی‌الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تألیف دکتر جهانگیری، ص ۸۴.

داوری درباره ابن عربی ۴۳

ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی، ابو عبدالله بن الغری الفاخری، ابوسعید عبدالله بن عمر بن احمد بن منصور الصفا، ابوالقاسم خلف بن بشکوال، محمد بن ابی بکر طوسی و افراد دیگر. از عبارت ابن عربی در نامه‌اش به کیکاوس اول برمی‌آید که او جز اشخاص مذکور که شمارشان به ۷۰ بالغ است، باز استادان و مشایخی داشته است که به جهت خوف ملال و ضیق وقت از ذکر نامشان خودداری کرده است.^۱

آثار

ابن عربی به‌طور مسلم از همه نویسندگان متصوّفه بیشتر تألیف کرده است، و این صوفی نامی به راستی از پرکارترین و پرمایه‌ترین نویسندگان متصوّفه است و حتی پرکارترین و داناترین نویسندگان اسلام از قبیل کندی، ابن سینا و غزالی، در کثرت تألیف و تصنیف با وی برابری نمی‌کنند. نامه‌ای که خود او در سال ۶۳۲ از دمشق به کیکاوس اول نوشته است از مؤلفاتش در حدود ۲۴۰ عنوان نام برده و توضیح داده است که کوچکترین آنها یک جزء و بزرگترینشان افزون بر صد مجلد است.^۲ و در رساله‌ای که در پاسخ خواهش برخی از یارانش در زمینه فهرست مؤلفاتش تألیف کرده به نام ۲۴۸ عنوان اشاره کرده است.^۳

عبد الوهاب شعرانی، تعداد مؤلفات وی را ۴۰۰ و اندی^۴ و

(۱) این نامه در کتاب جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۲۰۹، ۲۰۲ ثبت شده است.

(۲) جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۲۰۹ به بعد.

(۳) این رساله با تصحیح کورکیس عوّاد در مجله المجمع العلمی العربی، طبع دمشق، ج ۲۹،

جزء ۳، چاپ شده. (۴) البیواقیت والجواهر، ج ۱، ص ۸.

۴۴..... داوری درباره ابن عربی

عبدالرحمن جامی متجاوز از ۵۰۰ جلد دانسته است.^۱ مؤلف «هدیه العارفین» اسماعیل پاشا از ۴۷۵ کتاب و رساله از محیی الدین نام برده است.^۲

بروکلمان تا ۲۳۹ اثر از او ذکر کرده است.^۳ با این حال، او از منابع سرشار کتابخانه‌های آناتولی و استانبول که تحقیق درباره آنها هنوز ناتمام است، نتوانست بهره کامل برگیرد.

«کورکیس عواد»، که در این زمینه به پژوهش پرداخته به نام ۵۲۷ کتاب دست یافته است.^۴ بالاخره عثمان یحیی در پژوهش مستوفایش در کتاب «تاریخ و طبقه‌بندی آثار ابن عربی» از ۸۴۸ کتاب و رساله اسم برده است.^۵

ولی رویهمرفته جای چندان تردید نیست که ابن عربی مؤلف قریب ۴۰۰ اثر بوده است بعضی از این تألیفات را چنان که خودش می‌گوید^۶، به دیگران بخشیده بود و بعضی از آنها نشر یافته بود و بعضی را هنوز نگاه داشته در انتظار فرمان خدا بود تا آنها را توزیع کند. بسیاری از کتابهای ابن عربی، چه آنهایی که خود نوشته بود و چه آنهایی که به او تعلق داشت، به صدرالدین قونوی رسید و او آنها را وقف کتابخانه‌ای کرد که در «قونیه» بنیاد نهاد و با وجود سهل انگاریهای بعدی

(۱) نفحات الأنس، ص ۵۴۶. (۲) هدیه العارفین، ج ۱، ص ۱۲۱، ۱۱۴.

(۳) یکم، ۸۲، ۵۷۱ و ذیل یکم ۸۰۲ - ۷۹۱.

(۴) المجمع العلمی العربی، دمشق، ج ۲۹، جزء ۳، ص ۳۵۹ - ۳۶۴.

(۵) بنا به نقل دکتر جهانگیری در کتاب محیی الدین بن عربی، ص ۹۳، چاپ دانشگاه تهران، ۲۹

شوال ۱۳۷۳. (۶) دانشنامه ایران و اسلام، جزء ۵، ص ۷۱۰.

داوری درباره ابن عربی..... ۴۵

در نگاهداری آنها، بسیاری از آنها هنوز در کتابخانه یوسف آغا در قونیه و کتابخانه های دیگر ترکیه باقی مانده است.^۱

ظاهراً تألیفات ابن عربی تنها در زمینه تصوف نبود ولی معلوم نیست که آثار غیر صوفیانه وی باقی مانده باشد که از جمله آنهاست خلاصه صحیح مسلم و کتاب مفتاح السعادة که مجموعه احادیثی است که مسلم و بخاری گردآوری کرده اند و نیز خلاصه ای از (المُحَلِّی) ابن حزم که حاجی خلیفه ظاهراً از آن آگاهی داشته است.^۲

در زمینه تصوف مهمترین آثار ابن عربی عبارتند از:

۱ - الفتوحات المکیة فی أسرار المالکیة و المُلکیة.

این کتاب در سال ۵۹۹ در مکه آغاز شد و در ۶۳۶ به پایان رسید یعنی دو سال پیش از مرگش از کتابت آن فراغت یافته^۳ یعنی در حدود ۳۶ سال تمام کرده است.

این کتاب که شامل شش فصل است و به ۵۶۰ باب تقسیم شده، حاوی شرحی کامل درباره عقاید صوفیانه مؤلف و در حقیقت تمام علوم صوفیه است و در چهار مجلد بزرگ چاپ شده است. ابن عربی معتقد است که مانند این کتاب، کتابی نه در گذشته نوشته شده است، و نه در آینده نوشته خواهد شد.^۴

(۱) مدرک قبل. (۲) کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۶۱۷.

(۳) الفتوحات، ج ۴، ص ۵۵۳ سطر ۳ از آخر صفحه.

(۴) رساله فهرست مؤلفات ابن عربی.

۴۶..... داوری درباره ابن عربی

ابن عربی خود را رسول یا پیغمبر نمی‌داند ولی با استناد به یک حدیث معروف که به مقتضای آن پیغمبر ﷺ علما را وارثان پیغمبران به شمار آورده، خود را وارث انبیاء می‌داند ولی به حکم معنی وراثت از انبیاء علم خود را نوعی کشف و الهام به شمار می‌آورد و به همین جهت است که وی برای بزرگترین کتاب خود نام فتوحات مکیه را انتخاب نموده است. انتخاب این نام به روشنی نشان می‌دهد که محیی‌الدین بیش از آنچه در این کتاب به فکر و نظر متکی باشد، به واردات قلبیه متکی می‌باشد به عقیده او هر یک از واردات قلبیه فتحی از فتوحات الهی است. نامهای دیگری مانند التنزلات والتجلیات که وی به برخی از آثار و تألیفات خود انتخاب کرده، شاهی بر این مدعاست^۱.

کتاب فتوحات مکیه ابن عربی را، امام شعرانی (متوفی ۹۳۷) تلخیص نموده است و این کتاب بسیار مفصل متضمن جمیع عقاید و معارف صوفیه است و مشتمل بر ۵۶۰ فصل که شیخ در فصل ۵۵۹ کتاب خود خلاصه‌ای از مندرجات تمام کتاب را بیان کرده است. کسانی که این کتاب را با نظر نقد نگریسته‌اند، نکته‌ها بر آن گرفته‌اند. از جمله این نکات که حکایت از احوال نفسانی خاص ابن عربی دارد، دعاوی غریبه او است در طی کتاب، و روایات شگفتی است که از احوال خویش نقل کرده است مثل این که مکرر در این کتاب نقل کرده است که از دختری شیرخوار که داشتم مسأله‌ای از فقه پرسیدم شنیدم و جواب آن مسأله را بداد و جایی دیگر نقل می‌کند که کودکی در شکم مادر بود وقتی مادر

(۱) شرح فصوص الحکم تألیف: مؤید الدین جندی با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آستینائی، از مقدمه دکتر غلامحسین ابراهیم دینانی، ص ۲۶، چاپ دانشگاه مشهد.

داوری درباره ابن عربی ۴۷

عطسه زد، از درون شکم آواز داد: **یرحمک الله** و این آواز کودک چنان رسا بود که همه حاضران بشنیدند. ابن عربی این گونه دعاوی غریب را چنان به قوت بیان می کند که گویی شک را در آن راه نیست^۱.
قدر مسلم این است که در این کتاب به اندازه ای مطالب و دعاوی عجیب و غریب هست که افراد متشرع نمی توانند آن سخنان را با شرع تطبیق دهند.

۲ - فصوص الحکم

این اثر خلاصه تعلیقات ۲۷ پیغمبر از آدم تا حضرت محمد ﷺ است که به ادعای محیی الدین پیامبر اسلام در عالم خواب در دمشق به نویسندۀ تقریر کرده است.

محیی الدین می گوید: در دهه آخر ماه محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق یک مبشره ای مشاهده نمودم در همین حال پیغمبر ﷺ مرا مخاطب قرار داد و فرمود:

«هذا کتاب فصوص الحکم خذهُ و اخرج به الی الناس ینتفعون به، فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و اولی الامر منّا».

«این کتاب فصوص الحکم است آن را بگیر و با آن به سوی مردم برو تا همگان از آن بهره مند شوند در پاسخ پیغمبر ﷺ گفتم: آنچه فرمائی به گوش

(۱) زکی مبارک، التصوف الإسلامی، ج ۲، ص ۱۶۸ - بنا به نقل دکتر زرین کوب، ارزش مرآت صوفیه، ص ۱۱۷.

۴۸..... داوری درباره ابن عربی

می شنوم و اطاعت می نمایم که اطاعت خدا و رسول او و صاحبان امر واجب و لازم می باشد»^۱.

داود قیصری در مورد شرح معنی کلمه مبشره که محیی الدین مدعی است، پیغمبر را در آن حال مشاهده نموده است، حدیثی آورده که مضمون آن چنین است:

هنگامی که پیغمبر ﷺ در باب منقطع شدن وحی سخن می گفتند، فرمودند: پس از من چیزی از نبوت و پیغمبری باقی نمی ماند تنها چیزی که بعد از من باقی می ماند، مبشرات می باشد.

گفتند: یا رسول الله مبشرات چیست؟ پیامبر ﷺ در پاسخ فرمودند: مبشرات عبارتند از نوعی رؤیای صالحه که شخص مؤمن آن را می بیند به همین جهت کلمه «مبشره» به عنوان یک وصف، هرگز با موصوف خود استعمال نمی شود.

قیصری در مورد رؤیای محیی الدین به بررسی نشسته و از مفاد عبارات وی درباره آن چندین نکته استخراج کرده است از آن جمله این است که وقتی محیی الدین می گوید: کتابی را در دست پیغمبر ﷺ مشاهده کرده است. مقصود وی این است که همه حکمتها و اسراری که در این کتاب موجود است، از آن پیغمبر بوده و هیچ منشأ دیگری برای آنها نمی توان در نظر گرفت. نکته دیگر این است که وقتی پیغمبر ﷺ به ابن عربی می گوید: این کتاب فصوص الحکم است می توان برای آن یکی از دو معنی را در نظر گرفت:

(۱) قیصری، داود، شرح فصوص الحکم شرح دیباچه، ص ۵۴ انتشارات بیدار قم.

معنی اول این است که پیغمبر ﷺ به محیی الدین خبر می دهد که نام این کتاب در نزد خداوند متعال فصوص الحکم است.

معنی دوم این است که خود پیغمبر ﷺ نام این کتاب را فصوص الحکم نامیده است، اعم از این که مقصود معنی اول باشد، یا معنی دوم باید میان اسم و مسمی پیوسته نوعی مناسبت موجود باشد. اکنون اگر لغت «فص» که مفرد «فصوص» است، به معنای نگین انگشتی و خلاصه و زبده یک شیء باشد مسمای فصوص الحکم عبارت است از خلاصه و زبده ای از اسرار که بر پیغمبران نام برده شده در این کتاب نازل گشته است. به علاوه چون تنزلات وجود و معارج آن دور، آن دوری است و قلب انسان کامل محل نقوش حکم الهی است، حکم الهی را به حلقه انگشتی و قلب را به نگین آن که محل نقوش است، تشبیه کرده است.^۱

با توجه به آنچه ذکر شد، به روشنی معلوم می شود علت تألیف «فصوص الحکم» چیزی جز رؤیای مخصوص محیی الدین نیست، ولی به سختی بر این باور است که آنچه در این کتاب آورده، به طور مستقیم از پیغمبر ﷺ گرفته و بر حسب دستور آن حضرت بر خلق ارائه نموده است. خود او چنانکه از مقدمه و بعضی مطاوی کتاب برمی آید، مدعی و معتقد است که این کتاب را پیغمبر در خوابی که وی به سال ۶۲۷ در شهر دمشق دیده، بر وی املاء کرده است و او، فقط مترجم آن رؤیا و مکاشفه است و در واقع به ادعای ابن عربی فصوص بیان کشفها و

(۱) شرح قیصری، ص ۵۶.

۵۰..... داوری درباره ابن عربی

الهام‌هایی است که بروی از غیب وارد شده است نه این که مانند کتب دیگران حاصل فکر و تأمل و رؤیت باشد^۱.

شیوه ابن عربی در کتاب فصوص الحکم این است که یکی از نصوص، آیات یا احادیث را می‌گیرد و آن را تأویل می‌کند و به همان شیوه معروف فیلون یهودی در تفسیر تورات و اریجن اسکندری، به طریق تأویل از آن صحبت می‌کند، آراء او در این کتاب فهمش مشکل است و مشکل‌تر از آن شرح و تفسیر آن آراء است، چون زبان و بیانی که به کار می‌برد، پر است از اصطلاحات خاصه، و در غالب موارد مشحون است از تعقید و مجاز، و هرگونه تفسیر حرفی معانی آن را فاسد و تباه می‌کند و اگر از اصطلاحات آن عدول شود، نیز فهم مطالب آن به کلی دشوار می‌شود و وصول به مقاصد او ممکن نیست و از این روست که مطالب فوق‌العاده مشکل است.

ابن عربی این کتاب را تحت عنوان بیست و هفت فص به نام بیست و هفت پیغمبر گرد آورده است و هر یک مستند است به عده‌ای آیات و احادیث نبوی که با کلمه خاص یعنی با نام نبی مذکور در آن فص که حکمت آن منسوب به او است، متصل و مرتبط می‌باشد. در هر فصلی مؤلف قصه آن نبی را که حکمت فص منسوب به اوست، مطابق اخبار اما در پرده رموز و الغاز و اشارات ذکر می‌کند و لیکن هر قصه در واقع صحنه‌ای است تا مؤلف نقش خاص و معرفت مخصوص آن نبی را مطابق اعتقاد و استنباط خویش تصویر نماید و انبیاء بدان صورت که در

(۱) ارزش مرآت صوفیه، ص ۱۱۶.

داوری درباره ابن عربی ۵۱

فصوص توصیف شده‌اند، در واقع نمونه‌ها و صورتهایی هستند از انسان کامل که هرکدام مطابق جنبه خاص خود خدا را به حق می‌شناسند. چنان که فی‌المثل آدم وجود خلافت انسانی را تفسیر می‌کند و ایوب مظهر انسانی است که به ابتلاء و عذاب حجاب از حق مبتلا شده است. ابن عربی در بیان این مطالب عنداللزوم آیات و احادیث را تأویل می‌کند و به میل خود از آنها معنی استنباط می‌نماید و درست برخلاف ظواهر و مفاد آیات و احادیث، و در واقع به لسان باطن صحبت می‌دارد، هرچند خود او در بعضی موارد چنین وانمود می‌کند که از تأویل اجتناب می‌نماید.^۱

ابن عربی در این کتاب مسأله وحدت وجود را به کامل‌ترین وجه تقریر کرده است و معانی و اصطلاحات آن را تبیین و تفسیر نموده و در بیان آن از تمام مأخذ و مصادر چون قرآن و حدیث و کلام و حکمت مشائی و اشراقی و حکمت مسیحی و یهودی و همچنین از مصطلحات اسماعیلیه باطنیه و اخوان‌الصفا و متصوفه قدماء استفاده نموده است و به تمام برداشتها و اقتباسات خود رنگ و صبغه‌ای مناسب و موافق وحدت وجود خویش داده است.

غرض، فصوص الحکم خلاصه فلسفه وحدت وجود صوفیه است اما کتابی است پر از رموز و غموض و بسیار مشکل و محتاج به شرح، ان کتاب از زمان نگارش و نشرش همواره مورد توجه مخالفان و موافقان تصوف قرار گرفته است. عده‌ای به شدت از آن کتاب انتقاد کرده

(۱) همان کتاب، ص ۱۱۵.

۵۲..... داوری درباره ابن عربی

و کتابهایی در ردّ و جرحش نوشته‌اند. از آن عده می‌توان از عبداللطیف بن علی بن سعودی (متوفی ۷۳۶) و احمد بن عبدالحلیم مشهور به ابن تیمیه (۷۲۸ - ۶۶۱) نام برد که اولی کتابی به نام «بیان حکم ما فی الفصوص من الإعتقادات المفسوده» نگاشته و دومی کتاب «الرد الأقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم» را نوشته است.^۱ و عده‌ای از آن ستایش کرده‌اند.

۳ - ترجمان الأشواق و شرحی که بر آن نوشته شده، «الذخائر و الاعلاق عن وجه ترجمان الأشواق» مجموعه‌ای از غزل‌ها و اشعار عاشقانه.

متن موجود اشعار مشتمل بر ۶۱ غزل است که دو مقدمه کاملاً متناقض بر آن نوشته شده بنابر مقدمه اول این غزلیات و اشعار عاشقانه به عشق عین‌الشمس نظام دختر شیخ مکین‌الدین اصفهانی سروده شده. و به گفته مقدمه دوم آنها را باید به‌طور تمثیلی تعبیر کرد و منظور نظرش در حال سرودن این اشعار عاشقانه معانی عرفانی می‌باشد. در خاتمه شرح، نویسنده می‌گوید که دلیل نوشتن آن این بود که غزلیات موجب نشر شایعاتی در شام شده بود. حقیقت امر شاید این باشد که این اشعار به دو گروه تقسیم می‌شود: یکی آنهایی که در سال ۵۹۸ برای نظام سروده شده و مقدمه اول مخصوص آنهاست و دوم غزلیاتی که در ۵۰ سالگی ابن عربی یعنی در حدود ۶۱۰ سروده شده و مقدمه دوم بد آنها مربوط است و وقتی «شرح» نوشته می‌شد هر دو دسته با هم یکی

(۱) محیی‌الدین بن عربی ص ۸۰.

شد.

غرض ترجمان الأشواق و شرح آن از لحاظ تأویل عرفانی اشعار عاشقانه رهگشای جالبی برای فهم و تفسیر اشعار صوفیه واقع شده است.

۴ - کتاب مواقع النجوم و مطالع اهتة الأسرار و النجوم^۱.

طبق ادعای خودش کتاب مواقع النجوم را نیز به دستور خداوند در خواب نوشته است وی در کتاب فتوحات در وصف و سبب و زمان و مکان تألیف کتاب مواقع النجوم می نویسد: رسول اکرم ﷺ این چنین بود هنگامی که دوال نعلش پاره می شد، نعل دیگرش را درمی آورد تا میان پاهایش به عدل رفتار نماید و او با نعل واحد راه نمی رفت و همانا ما آن را (اقامة عدل در بین اعضای بدن) و آنچه را که از انوار و کرامات و منازل و اسرار و تجلیات مخصوص آن است به نحو کاملی در کتاب خود که مواقع النجوم نامیده شده است، بیان کرده ایم و تا آن اندازه که می دانیم در این طریق کسی در ترتیب آن، به ما سبقت نگرفته است و آن را در طول یازده روز در ماه رمضان سال ۵۹۵ در «المریه» نوشتیم آن مرید را از استاد بی نیاز می کند و بلکه استاد بدان نیازمند می باشد، زیرا در میان استادان عالی و اعلی می باشد و این کتاب در اعلی مقامی است که استاد به آن نائل می گردد و ورای آن، در این شریعتی که ما بدان متعبدیم، دیگر مقامی نباشد کسی که این کتاب پیش وی باشد، توفیق

(۱) این کتاب در قاهره چاپ شده است.

۵۴..... داوری درباره ابن عربی

الهی بدان اعتماد ورزد زیرا منفعت آن عظیم است».

باعث تألیف کتاب این بود که خداوند را دو مرتبه در خواب دیدم که به من می‌گوید: بندگانم را اندرز ده، این بزرگترین اندرزی است که من به تو می‌دهم خداوند توفیق دهنده است و هدایت به دست او است^۱.
در میان مشایخ صوفیه باید ابن عربی را قهرمان خوابهای شگفت‌انگیز دانست زیرا وی در کتابهای خود خوابهای عجیب و غریبی ادعا کرده است و حتی بارها خدا را در خواب دیده است!!^۲.

۵ - کتاب الأسراء إلی مقام الاسری^۳.

این کتاب اثری است کوتاه که به نثر مسجع در سال ۵۹۴ در فاس نوشته شده و «معراج» ابن عربی را از دنیای «کون» به «موقف» حضور خدا توصیف می‌کند. از کسانی که بر این کتاب شرح نوشته‌اند، می‌توان از مرید وی اسماعیل بن سَوْدَکین نوری (متوفی ۶۴۶) و سِتِّ الْعَجَم بنت النفیس و زین العابدین مُناوی نام برد^۴.

۶ - الجمع و التفصیل فی أسرار معانی التنزیل

این کتاب در تفسیر قرآن مجید است که تا سورة کهف و آیه «وَإِذْ

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۶۸، ص ۳۳۴.

(۲) فتوحات، ج ۲، ص ۵۹۱ - ابن عربی حیات و مذهب، ص ۸۶.

(۳) در مجموعه رسائل ابن عربی در حیدرآباد سال ۱۳۶۷ هـ ق چاپ شده است.

(۴) بروکلمان، یکم، ۵۸۲ به نقل دانشنامه ایران و اسلام، ص ۷۱۱.

داوری درباره ابن عربی ۵۵

قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ...^۱ رسیده است و بالغ بر ۶۶ جزء است در هر آیه به ترتیب در سه مقام جلال، جمال و اعتدال سخن گفته است.^۲

ابن عربی در تفسیر آیات تعمّد دارد معانی مورد نظر خود را از آیات استخراج نماید و اگر در ظاهر آیه چیزی باشد که مذهب او را تأیید کند و لو دلالت آن برخلاف آن باشد آن را اخذ می کند و گرنه آن را برخلاف ظاهر تأویل می نماید و این نوع تفسیر، مصداق کامل تفسیر به رأی است که به فرموده پیامبر ﷺ:

«مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ كَفَرَ»^۳. موجب کفر می باشد. با این که ابن عربی دیگران را از تفسیر به رأی برحذر می داشته، ولی خود به هنگام تقریر و تحریر عرفانش بی پروا به تفسیر به رأی و بلکه به تأویل آیات قرآن آن هم تأویلی بسیار بعید پرداخته است که اغلب مفسران آن تأویلها را ناروا می دانند.

۷ - کتاب المبشرات. در این کتاب راجع به آن رؤیاهایش سخن گفته است که او را علمی افاده کرده و به عملی خیر برانگیخته است.

مثلاً می گوید: در سال ۵۹۹ در مکه خواب دیدم که کعبه از خشت طلا و نقره بنا شده و پایان پذیرفته و در آن نقصی به چشم نمی خورد. من به آن زیبایی خیره شده بودم که ناگاه دریافتم که در میان رکن یمانی و رکن شامی که به رکن شامی نزدیکتر بود، جای دو خشت، یک خشت زر و یک خشت سیم از دیوار خالیست، در رده بالا یک

(۱) سورة كهف، آیه ۵۹.

(۲) كشف الظنون، ج ۱، ص ۴۳۸.

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۵۶۷.

۵۶..... داوری درباره ابن عربی

خشت طلاکم بود و در رده پائین آن یک خشت نقره. در این حال مشاهده کردم که نفس من در جای آن دو خشت منطبع گشت و من عین آن دو خشت می بودم به این صورت دیوار کامل شد. در کعبه چیزی کم نماند، در می یافتم که عین آن دو خشتم و آنها عین ذات من است و در آن شک نداشتم و چون بیدار شدم خداوند متعال را سپاس گفتم و این رؤیا را پیش خود تأویل کردم که من در میان صنف خود، مانند رسول الله باشم در میان انبیاء و شاید این بشارتی باشد به ختم ولایت من، در این حال آن حدیث نبوی را به یاد آوردم که رسول خدا ﷺ در آن، نبوت رابه دیوار و انبیاء را به خشت هائی همانند کرده که دیوار از آنها ساخته شده و خود را آخرین خشتی دانسته است که دیوار نبوت به واسطه آن به نحو کامل پایان پذیرفته است که دیگر بعد از وی نه رسول خواهد بود نه نبی^۱

رؤیای مذکور را در مکه برای کسی که علم تعبیر رؤیا می دانست، نقل کردم ولی از بیننده آن نام نبردم او هم رؤیای مرا آنچنان تعبیر کرد که به خاطر من خطور کرده بود^۲.

البته داستان رؤیای صادق و امکان خواب دیدن حوادث را قبل از وقوع، چون دلائل متقن و مطمئن دارد نباید انکار و تکذیب کرد ولی خوابهای ابن عربی هرگز نمی توانند رؤیای صادق باشند زیرا اگر این خوابها به این صورت که ابن عربی ادعا می کند، صادق باشد، لازم

(۱) حدیث نبوی این است «مَثَلِي فِي الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى حَائِطًا فَأَكْمَلَهُ إِلَّا لَبْنَةً وَاحِدَةً فَكُنْتُ أَنَا تِلْكَ اللَّبْنَةُ فَلَا رَسُولَ وَلَا نَبِيَّ بَعْدِي». (۲) فتوحات، ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۹ - ۳۱۸.

داوری درباره ابن عربی ۵۷

می آید که ادعاهای عجیب و غریب او نیز صحیح باشد. مثلاً در همین خواب اخیر که ادعا می کند خداوند ولایت را با او ختم فرموده است، در صورتی که می دانیم این ادعا کاملاً باطل است زیرا طبق دلائل شرعی اولیاء و اوصیاء پیامبر اکرم ﷺ دوازده نفرند که در اخبار متواتر اسم و خصوصیات آنها بیان شده است و هرگز ابن عربی یکی از آنان نیست^۱. او خاتم اولیاء نیز نمی باشد زیرا طبق دلائل متقن حضرت مهدی موعود (عج) خاتم اولیاء است چنانکه ابن عربی نیز در فتوحات به این حقیقت تصریح کرده است^۲.

پس حساب تلقینات و القاءات و تسویلات شیطانی را که طبق آیه شریفه: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ» از کاشفات و الهامات باید جدا کرد و در کشف این رموز و تشخیص ما بین الهامات ربانی و شیطانی از خداوند قادر توفیق هدایت باید خواست.

به هر حال در بین محققان اروپائی که راجع به آثار او بحث کرده اند، نام چند تن در خور ذکر است:

یکی «نیکلسون» معروف که ترجمان الأشواق را با شرح و ترجمه انگلیسی در لندن به سال ۱۹۱۱ چاپ کرده است.

دیگر «آسین پالاسیوس» که تحقیقات زیاد راجع به احوال و عقاید او کرده است تا نشان دهد که عقاید محیی الدین رنگ عرفان مسیحی دارد و همچنین توجه کرده است که بعضی آراء محیی الدین،

(۱) اکمال الدین، ص ۱۲۷ - تفسیر مجمع البیان، ذیل ایه ۵۸ سورة نساء - ینابیع المودة ص ۴۴۵.

(۲) فتوحات، ج ۳، ص باب ۳۶۶.

۵۸. داوری درباره ابن عربی.....

خاصه آنچه که وی راجع به شک در ارزش عقل اظهار کرده است با بعضی سخنان «دکارت» مناسبت دارد.

دیگر «کارادور» است که در کتاب متفکران اسلام شرحی در باب وی نوشته و بعضی آراء و عقائد او را با سخنان ریمون لوی حکیم اروپائی قرن سیزدهم و چهاردهم مقایسه نموده است.

دیگر «آنخل گونتسالس پالتسیا» محقق اسپانیایی است که تاریخ ادب اندلس را نوشته است و او عقاید محیی الدین را عالی ترین صورت تجسم و تمثیل حکمت افلاطونیان جدید در میان مسلمانان می داند.^۱

آمیختن تصوّف به فلسفه

گویند پیش از ابن عربی در اندلس عرفان نظری به معنی کامل وجود نداشته است. گرچه حدود ۳ قرن پیش از ابن عربی فلسفه و فلاسفه کم و بیش مورد توجه قرار گرفته بودند تا اینکه این جریان با ظهور ابن رشد که معاصر ابن عربی بوده به اوج و کمال خود رسیده است اما از دانشمندان اندلسی کسی را نمی شناسیم که در راه و اندیشه آمیختن فلسفه به تصوّف بوده به عبارت دیگر به عرفان و تصوف، نظری داشته باشد جز ابن الطفیل (متوفی ۵۸۰) که گویا به عرفان نظری گرایش داشته و در طریق و فکر خلط فلسفه به تصوف بوده است، اگر

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۲۶۳.

داوری درباره ابن عربی ۵۹

چه او به قصد نهائی نرسیده است. صوفیانی که پیش از ابن عربی در اندلس زندگی می‌کردند، عابدان و زاهدانی بودند که با رعایت احکام و آداب شریعت به عبادت و ریاضت و به اصطلاح به تصوف عملی پرداخته بودند و باین که به کلام و دیگر علوم و معارف اسلامی توجه داشتند ولی به فلسفه و افکار فیلسوفان عنایتی نداشتند و عده زیادی از آنان در عصر ابن عربی نیز بودند، چنانکه گذشت او به دیدارشان شتافته و به اجلال و اعزازشان پرداخته ولی باوجود این عقایدشان را در سیر و سلوک نپذیرفته است.^۱

از میان صوفیان اندلس، باید محمد بن عبدالله جبلی معروف به «ابن مسرّة» (متوفی ۳۱۹هـ) را استثناء کرد که از سخنان نویسندگان شرح حالش برمی‌آید که وی متصوفی مبتدع شناخته شده و اقوال و اعمالش برخلاف علوم رایج در اندلس و عادات اهل آن سرزمین بوده است. البته این صوفی مرموز را بنیانگذار تصوف اسلامی اندلس و نخستین مشغول و مدرس فلسفه در آن سامان دانسته‌اند.

برخی از محققان تصوف ابن عربی را متأثر از تصوف ابن مسرّة دانسته و گفته‌اند یک ارتباط و اتصال فکری میان ابن عربی و فیلسوفان اندلسی پیش از وی امثال ابن مسرّة و شاگردانش و طبقه صوفیان الْمَرِیّة و پیروانشان و نیز حکماء و عرفای شرق و همچنین فلاسفه یونان مانند افلاطون و ارسطو و اسلاف و اخلافشان برقرار بوده است. اخیراً عربی‌دان نامی و ابن عربی‌شناس، سرشناس اسپانیائی موسوم به «آسین

(۱) محیی‌الدین عربی، ص ۱۳۶.

۶۰..... داوری درباره ابن عربی

پالاسیوس» و در واقع هم وطن ابن عربی کتابی تحت عنوان «ابن مسرة و مدرسه او»^۱ تألیف کرده و در آن به اثبات اتصال و ارتباط تاریخی میان تصوف ابن عربی و حکمت ابن مسره پرداخته است او مدعی است که میان ابن عربی و متصوفه المریة اتصال و ارتباط تاریخی موجود است و متصوفان المریة هم با طبقه صوفیه دیگری که اقدم از آنان بوده و ابن مسرة در رأس آنان قرار داشته مرتبط بوده‌اند.

بنابراین طبقه صوفیه المریه حلقه اتصالی میان این دو صوفی بزرگ اندلسی: ابن مسرة و ابن عربی بوده است و به این ترتیب ابن عربی با مدرسه ابن مسره روابطی داشته است و باید اصول و مبانی تصوف ابن عربی را در مذهب وی جستجو کرد. این محقق در ادعای خود به قدری پیش تاخته است که راجع به ادعای خود اظهار قطع و یقین نموده و گفته است: «ابن عربی بدون شک پیرو و دنباله‌رو ابن مسره بوده است»^۲.

از آنجائی که استاد محقق پالاسیوس در فرهنگ اسلامی اندلس به نحو اعم و در خصوص ابن عربی به طور اخص از مطلعان و آگاهان عصر ماست مدعایش جداً قابل توجه است. گرچه پیش از وی، «کارل بروکلمان» هم ابن عربی را متأثر از ابن مسرة دانسته و نوشته است که ابن عربی در کشور خود از ابن مسرة پیروی کرده بود ولی در مکه تحت تأثیر اصول وحدت وجود که توسط قرمطیها تبلیغ می شد، قرار گرفت^۳

(۱) Abenmassasa Y S U Eserela.

(۲) به نقل، کتاب محیی الدین بن عربی، ص ۱۴۱ ذکر جهانگیری.

(۳) تاریخ ملل و دول اسلامی تألیف کارل بروکلمان، ترجمه دکتر هادی جزایری، ص ۲۹۸.

البته شنیدن این نظریه برای علاقمندان ابن عربی ناخوشایند است، زیرا به عقیده آنها چگونه می‌توان درباره ابن عربی سخنی از عامل تأثیر و تأثر و ارتباط و اتصال به معنای مذکور به میان آورد که او خود اهل مواجید و احوال و مقامات و کرامات و مبشرات بود و خود وی به کرات تصریح و تأکید می‌کند که علم و عرفانش موهبت الهی و مستند به کشف و شهود و وحی و الهام است و اگر با این همه تأکید و تصریح باز از تأثیر و تأثر سخن به میان آوریم، اجتهاد در برابر نص است و نتیجه این که تصوف و نظام فکری وی بدیع و نوظهور است.

به هر حال تصوف ابن عربی خواه از ابن مسرّ متأثر شده باشد یا نه؟ قدر مسلم این است که او «تصوف را به نوعی فلسفه تبدیل کرده است و مثل حکمت آن را تشبّه به خالق و تخلّق به اخلاق الهیه خوانده است. این فلسفه او نیز تا حدی عبارت است از تلفیق عقاید اشاعره با حکمت اسنکدریه و افلاطونیان جدید و همچنین رنگ مسیحیت نیز چنان که محققان توجه کرده‌اند، در حکمت او پیداست»^۱.

پس عرفان او مصداق کامل عرفان التقاطی است زیرا مراجعه به کتب و آثار وی این واقعیت را به خوبی روشن و آشکار می‌نماید که این صوفی عجیب، به علوم و فنون و معارف و آداب پیشینیانش شامل افکار حکمای یونانی و اسلامی و انظار متکلمین اعم از معتزلی و اشعری و مذاهب متصوفین اعم از غربی و شرقی و اقوال مفسرین اعم از ظاهری و باطنی و بالاخره تمام ادیان و شرایع گذشته احاطه کامل

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۸.

۶۲..... داوری درباره ابن عربی

داشته و در مقام بیان عقاید و نشر افکارش با هوشمندی و زبردستی و سلیقه خاص خود از همه آن علوم و معارف استمداد جسته و استفاده کرده است که می‌بینیم در کتب و رسالاتش افکار فلاسفه یونان و انظار حکمای اسلام با تمایز مشاربشان و همچنین اعتقادات متکلمان و شطحات متصوفان با تفاوت طبقاتشان در کنار یکدیگر قرار گرفته است. چنانکه کتب و رسالاتش مشحون است از اصطلاحات و عبارات و اسامی انبیا و ائمه، افلاطون، ارسطو، فرفوریوس، فیلون یهودی و متصوفه پیش از خود و متکلمان و اشاعره و... که از همه آنان اصطلاحات و تعبیرات فراوان و احیاناً مطالبی آموخته و آنچه را که در شرح و بیان تصوفش بجا و زیبا و رسا تشخیص داده به کار برده است.

دکتر کامل مصطفی الشیبی می‌گوید: نظریه نوین ابن عربی در وحدت وجود اساس آن بر مجاهده و سلوک نیست و پیش از آنکه مشربی صوفیانه باشد و به ذکر و مجاهده و جنبه‌های علمی تصوف پردازد، نظریه‌ای فلسفی در مبحث وجود است. شک نیست که ابن عربی، این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که مالا مال از فلسفه بافی است، اقتباس کرده^۱ و از اینجاست که می‌بینیم مانند اخوان الصفا به بحث در انواع نفوس و افلاک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها می‌پردازد.

(۱) رجوع شود به مقاله دکتر ابوالعلاء عقیفی «من أين استقى ابن عربی فلسفته الصوفیه؟ مجلة دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، مه ۱۹۳۳ ص ۲۷-۳۲.

(تشیع و تصوف دکتر شیبی، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ص ۸۹.

عقاید ابن عربی

پیش از آنکه درباره عقاید صوفیانه او به تحقیق بپردازیم لازم است نظر او را درباره چگونگی کسب علم مورد توجه قرار دهیم. ابن عربی مانند همه صوفیان عقل بشری را بسیار محدود می‌داند^۱ شعبه‌های علم را به سه طبقه تقسیم می‌کند:

الف: آنهایی که از راه عقل حاصل می‌شوند.

ب: علمی که از راه «حال» یعنی درک طعم و رنگ و جز آن کسب می‌شود.

ج: علم اسرار که روح آن را در قلب می‌دمد و آن علمی است فوق طور عقل آن القای روح القدس^۲ است در قلب و آن مختص به نبی و ولی است و این علم تا حدی شبیه (ولی بالاتر از) علمی است که از راه عقل و حال حاصل می‌شود و تا حدی علمی است که از اخبار یعنی وحی پیامبران به دست می‌آید این علم اخیر که از جانب خداوند با واسطه یا بدون واسطه یک فرشته نازل می‌شود فقط پس از ممارست عمیق عرفانی به دست می‌آید «معرفت» است شعب واقعی دانش «معارف» هستند و کسی که اینها را بداند همه چیز را می‌داند معارف و به خصوص آنهایی که مربوط به «طریق» خداست به وسیله عقل یا قیاس که مؤثرترین ابزار عقل است حاصل نمی‌شود زیرا «کل یوم هو فی شأن»

(۱) فتوحات ج ۱ ص ۳۳، ج ۳ ص ۵۰۵.

(۲) مقصود از روح القدس جبرئیل است که فرشته وحی است و چون علم غیوب و معارف ربانی را به قلبها القاء می‌کند روح‌الالقا نیز نامیده می‌شود تفسیر مسوب به ابن عربی ۷۲/۱.

۶۴ داوری درباره ابن عربی

حقیقت هر گفته بستگی به ماخذ آن دارد پیامبران حقایق را از راه «القاء» باز می شناختند. این حقایق را باید از روی ایمان پذیرفت و جای چون و چرا نیست.

ابن عربی آگاهیها را از نظر شیوه های شناخت و محتوای آنها، به سه دسته تقسیم می کند:

۱ - دانش یا آگاهی عقل، یعنی هرگونه آگاهی که یا ضرورتاً یا در پی نظر و دلیل و از راه اندیشیدن دست می دهد. این نوع آگاهی می تواند درست یا نادرست باشد؟.

۲ - دانش احوال که جز به «ذوق» راهی بدان نیست و با عقل نمی توان آن را تعریف کرد یا برای شناخت آن دلیلی آورد مانند آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت جماع عشق، و جد، و شوق و مانند اینها و محال است که کسی به اینگونه آگاهیها دست یابد مگر آنکه آنها را چشیده باشد.

۳ - دانش اسرار، یعنی آنگونه دانش یا آگاهی که فراسوی مرز عقل است که از راه دمیدن روح القدس در دل و ذهن انسان، دست می دهد و ویژه پیامبران و اولیاء است... صاحب علم اسرار هم دانشها را داراست و در آنها مستغرق می گردد در حالی که داونده علوم دیگر چنین نیست، هیچ علمی ارجمندتر و شریف تر از این دانش نیست^۱.

ابن عربی از آن به «علم الهی» تعبیر کرده و گفته است: «علم الهی

(۱) فتوحات ج ۱، ص ۳۱.

اصل هم علمهاست و همه علوم به آن باز می‌گردد»^۱.

ابن عربی خود را عالم به «علم اسرار» و «علم الهی» می‌داند و از کسانی که ایشان را «علمای رسوم» می‌نامد به شدت انتقاد می‌کند و می‌گوید که خداوند برای «اهل الله» وجود هیچ‌کس را ناگوارتر و رنجبارتر از علمای رسوم نیافریده است و اینان برای طایفه «اهل الله» مانند فرعونان برای پیامبرانند زیرا هرگاه «اهل الله» سخنی گویند که معنای آن بر آنان پوشیده و پیچیده باشد آن را منکر می‌شوند چون معتقدند که اهل الله در شمار عالمان نیستند و علم از راه آموزش معمول (قلم معتاد) در عرف دست می‌دهد و راست هم می‌گویند، زیرا یاران ما هم (یعنی اهل طریقت) آن علم را جز از راه آموختن به دست نیاورده‌اند با این تفاوت که این آموزش از راه «رحمانی ربّانی» است... خداوند آموزگار انسان است و ما شکی نداریم که «اهل الله» وارثان پیامبرانند.

علمای رسوم می‌گویند که هیچ علمی بدون آموختن دست نمی‌دهد اما در این که می‌پندارند خداوند کسی جز پیامبر را آموزش نمی‌دهد، خطا می‌کنند. خداوند می‌گوید:

«بر هرکس که بخواهد حکمت می‌دهد»^۲ اما علمای رسوم که علم را از راه کتابها و دهان کسانی از جنس خودشان بگیرند، آن کسان را از اهل الله می‌شمارند، اما نمی‌دانند که خدای را بندگان است که خود او آموزش آنان را، در درونشان و دلهایشان بر عهده می‌گیرد، یعنی

(۱) فتوحات ج ۱، ص ۱۴۳.

(۲) (بقره آیه ۲۶۹)

۶۶..... داوری درباره ابن عربی

آموزش آنچه در کتابهای خود بر زبان فرستادگانش نازل کرده است و این همان علم درست از سوی دانایی آموزگار است که هیچ کس در کمال علم وی شک ندارد.^۱

ابن عربی بارها و بارها بر این نکته تأکید می کند که «اهل الله» آنچه می دانند، تنها از راه «ذوق» است نه از روی اندیشه و تدبیر.^۲

در این مورد ابن عربی دو گفته صریح از ابو یزید بسطامی و نیز شیخ ابو مدین نقل می کند که بازگو کردن آنها نظر ابن عربی را روشن می سازد.

ابو یزید خطاب به علمای رسوم می گوید:

«شما علمتان را از مرده ای و از مرده دیگری گرفته اید و ما علممان را از آنکه زنده است و نمی میرد، گرفته ایم. امثال ما می گویند: دل من از سوی پروردگارم برایم روایت کرد» حَدَّثَنِي قَلْبِي مِنْ رَبِّي «و شما می گوئید: فلان کس برایم روایت کرد. می پرسیم آن فلان کیست و کجاست؟ می گویند: مرده است. او نیز از فلان کس روایت کرد، او کجاست؟ می گویند: مرده است او نیز از فلان کس روایت کرد، او کجاست؟ می گویند: مرده است.

شیخ ابو مدین نیز هرگاه به وی گفته می شد: فلان کس از فلان کس روایت کرد، می گفت: ما نمی خواهیم قدید (گوشت مانده) بخوریم گوشت تازه برایمان بیاور^۳

(۲) فتوحات، ج ۳، ص ۴۳۱.

(۱) فتوحات، ج ۱، ص ۲۷۹.

(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۰.

بر پایه این باورهاست که ابن عربی تصریح می‌کند که ترتیب کتاب فتوحات به اختیار وی نبوده است، بلکه خداوند به دست وی آن را ترتیب داده است و او آن را به همان نحو رها کرده است و رأی و عقل خود را در آن مداخله نداده است، بلکه املاء خداوند به دل او است»^۱.

سرانجام، ابن عربی آشکارا می‌گوید که سرچشمه دانسته‌ها و دانشهای او خداست و او آنها را از راه تهی کردن قلب از «اندیشه» و آماده ساختن آن برای پذیرش «واردات» به دست آورده است^۲ «دانش ما از آنجاست و خداوند آموزگار ماست»^۳.

و در جای دیگر می‌گوید که: دانشی نیست مگر دانشی که از الله گرفته شود، چه او به تنهایی داناست او آموزگاری است که برای شاگردانش در آنچه از او فرا می‌گیرد، شبهه‌ای روی نمی‌دهد (عارفان و صوفیان) مقلد اویم آنچه نزد او است، حقیقت است. ما به سبب تقلیدمان از او در علمی که به ما آموخته است، به داشتن نام «عالم» سزاوارتر از صاحبان نظر اندیشه‌ای هستیم که آنان از آنچه «نظر» به ایشان می‌دهد، تقلید می‌کنند و درباره علم به خدا همچنان در اختلافند ما در علممان به خدا و به غیر از خدا، جز از خدا تقلید نمی‌کنیم و هماهنگ با آنچه درباره خودش به ما القاء می‌کند، رفتار می‌کنیم. ما از این راه روی‌گردان نمی‌شویم، این است راه آگاهی و رستگاری در دنیا و آخرت که همانا راه پیامبران و قائلان به فیض الهی است...»^۴.

(۲) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۳۶.
(۴) فتوحات، ج ۲، ص ۲۹۰، ۲۹۱.

(۱) همان، ج ۲، ص ۱۶۳.
(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۵۶.

۶۸ داوری درباره ابن عربی

ابن عربی مدعی بود که تعالیم خود او نیز به همین اندازه موثق است زیرا ولی نموداری از نبی و وارث او است.^۱

ابن عربی گرچه به ظاهر دعوی نبوت برای خود نمی‌کند، ولی سخنان او گاه از شطح و دعوی بسیار مشحون است و این که او خود را خاتم الأولیاء دانسته است و با خاتم الأنبیاء مقایسه کرده است، هم از این گونه دعاوی او است چنان که نیز ادعای رؤیت حضرت محمد ﷺ و خصر و دعوی اطلاع بر اسم اعظم از همین گونه سخنان او است.^۲

و نیز در جائی از فتوحات تصریح می‌کند که «علم الهی دانشی است که خداوند از راه القاء و الهام و فرود آوردن روح الامین در دل انسان، آموزگار آن است و این کتاب آنگونه فراهم شده است که به خدا سوگند که من حتی یک حرف از آن را جز از راه املاء الهی و القاء ربّانی یا دم روحانی در دل و ذهن کیانی ننوشته‌ام»^۳.

وحدت وجود در تصوّف ابن عربی

قول به وحدت وجود اساس تعلیم عرفانی او است زیرا که جمیع کتب و آثار او به ویژه فتوحات مکیه و فصوص الحکم، سند و دلیل و برهان قاطع است که او نه تنها قائل به وحدت وجود است، بلکه وحدت وجود، دین و روح و فکر وی را به خود مشغول داشته و اساس و مدار عرفان و اصل حاکم و متحکم در سیر اندیشه او است و در عرفان

(۱) فتوحات، ج ۳، ص ۵۰۵.

(۲) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۲.

(۳) فتوحات، ج ۳، ص ۴۵۶.

داوری درباره ابن عربی ۶۹

و نظام فکری وی جمیع مسائل مهم فلسفی و کلامی و عرفانی درباره خدا و صفات او و انسان و معارف او و نیز حیات معنوی، محبت الهی، ادیان و مذاهب، آداب و اخلاق و خلاصه جمیع امور مربوط به دنیا و آخرت از آن اصل متفرع شده است و او آن را مایه همه چیز قرار داده و همه چیز را به آن برگردانده است، حتی دینش را، که آن را نیز چنان تفسیر و تأویل کرده که با آن اصل سازگار آید و همه امکاناتش را در راه شرح و بسط آن به کار برده است و برای کسی که مختصر آشنائی با آثار وی داشته باشد، شکی باقی نمی ماند که او بنیانگذار فرضیه وحدت وجود در تصوف است و می توان آن را ایدئولوژی صوفیه گفت.

ناگفته نماند که خود «ابن عربی» هرگز اصطلاح «وحدت وجود» را به کار نبرده است اما عبدالرحمن جامی (۸۹۸ هـ ق) وی را «قُدوة القائلین بوحدة الوجود»^۱ و «أسوة فائزان به شهود حق در هر موجودی» می نامد^۲ تا آنجا که گفته اند: اصطلاح «وحدت وجود» را احتمالاً نخستین بار «ابن تیمیّه» (م ۷۲۸) به کار برده و ابن عربی و صدرالدین قونوی را «اهل الوحدة» می نامند^۳.

وحدت وجود که اساس تعلیم عرفانی او است، مبنی بر این فکر است که وجود حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد. وهم و خیال صرف است و وجود حقیقی یک چیز بیش نیست. عالم با تمام

(۱) نقد النصوص، ص ۱۸، ۱۶.

(۲) نفحات الأنس، ص ۵۴۶.

(۳) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۴۲.

۷۰..... داوری درباره ابن عربی

اختلافاتی که در اشکال و صورتهای کائنات آن هست چیزی نیست الا مظاهر گونه گون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است^۱ و در واقع از همین نظریه است که تمام آرای ابن عربی ناشی شده است و همین فکر است که اساس طریقه فلسفی اوست.

بنابراین به عقیده ابن عربی نمی توان قایل بود به دو وجود جداگانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق، بلکه فقط باید قایل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند خلق است و چون از وجه دیگر بنگرند حق است و بین آن دو وجه تباین و تغایر ذاتی نیست.

ابن عربی می گوید:

۱ - «فما وصفنا بوصف الآكنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده و نحن مفتقر اليه من حيث وجودنا و هو مفتقر الينا من حيث ظهوره لنفسه».

ما هرچه از او بگوئیم در حقیقت از خودمان (عالم هستی) گفته ایم و هر وصفی از او کنیم، از خودمان کرده ایم زیرا هستی ما، هستی اوست. برای هست شدن، ما نیازمند اوئیم و برای ظاهر شدن بر نفس خویش، او نیازمند ماست بدون ذات باری تعالی شناخته نمی شد.

او خداوند و جهان رایک واحد فرض می کند و هر دو را نیازمند یکدیگر می گوید زیرا هر دو صورت یک حقیقت واحد هستند. بنابر

عقیده او خلق جز اسما و صفات باری تعالی چیزی نیستند. و نسبت هستی به آنان نسبتی است مجازی و حقیقت وجود جز ذات خداوند نیست، پس وجود خلق عین وجود او است.^۱

یک اندیشه جسورانه صوفیانه را نزد ابن عربی در جای دیگر می‌یابیم وی درباره «معیت» (همبودی) خدا و جهان می‌گوید که دوام همبودی حق با جهان، همواره حکم جمع در وجود و در عدم است، زیرا او با «ممکن» است در حال عدم آن. همانگونه که با ممکن است در حال وجود آن، ما هر جا که باشیم، خدا با ماست، پس توحید، معقول است و غیر موجود، اما جمع موجود است و معقول. اگر خدا خواهان توحید بود، جهان را به هستی نمی‌آورد، درحالی که می‌دانست که اگر جهان را به وجود آورد، به او مشرک می‌شود سپس جهان را به توحید خود خواند. پس این کرده خودش بود که به او بازگشت، زیرا خدا بود و چیزی متصف به وجود با او نبود. پس او نخستین سنت گذار شرک است زیرا جهان را با خود در هستی شریک کرد. جهان چشم خود را گشود و خود را نگریست خود را در وجود یافت. جهان، ذوقی در توحید ندارد. پس از کجا آن را بشناسد؟ هنگامی که به جهان گفته شد: آفریننده‌ات را یگانه کن، جهان این خطاب را نفهمید و چون این خطاب مکرر و مؤکد شد که تو از «یکی» صادر شده‌ای، جهان گفت: نمی‌دانم چه می‌گوئی؟! من جز اشتراک نمی‌فهمم زیرا صدور من از ذاتی یگانه که نسبتی میان من و او نباشد، درست نمی‌آید پس ناگزیر بایستی با نسبتی

علمی یا نسبتی قادری بوده باشد اگر هم قادر باشد، ناگزیر از اشتراک دومی است. یعنی این که برای من از ذات خودم باید پذیرشی برای اقتدار و تأثیر آن در وجود باشد، پس من از «یکی» صادر نشده‌ام، بلکه از ذاتی قادر، در چیزی پذیرای اثر اقتدار او، صادر شده‌ام یا بنابر مذهب هواداران علل، از حکم علنی و پذیرندگی معلول صادر شده‌ام. پس من در وجود، طعم وحدت را نمی‌شناسم^۱.

در اینجا تذکر این نکته لازم است که تمام تعالیم قرآن براساس توحید و یکتاپرستی و نفی هرگونه شرک است. پیامبر اسلام ﷺ از روز نخست اعلان فرمود: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلَحُوا» اعراب بت پرست پس از شنیدن این ندا، بت‌های خود را شکستند و مسلمانان بر این متفق بوده و توحید را اساس ایمان و بنیان اسلام شناخته‌اند. چون خبر الهی به زبان شرایع به ما رسیده است که وی دارای چنین اوصافی است ما او را با این اوصاف می‌شناسیم و به او عبادت می‌کنیم و اگر پیامبران الهی که اخبار او را آورده‌اند نمی‌بودند، هیچ‌کس خدا را نمی‌شناخت پس خدائی که ایمان و شرع به ما می‌شناساند، باخدائی که فلاسفه و صوفیه و ابن عربی برای خود تصور می‌کنند، کاملاً فرق دارد و توحیدی که شارع وصف آن را به ما رسانده است، برخلاف آن توحیدی است که امثال ابن عربی آن را ادراک کرده‌اند.

آری ابن عربی مسئله توحید را با بینش «وحدت وجودی» آنقدر زیر ذره‌بین تحقیق فلسفی قرار داده و آنقدر آن را زیر و بالا کرده است که

(۱) فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۳۰۷ - به نقل دترة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۴۷.

داوری درباره ابن عربی ۷۳

همه را جز خود مشرک پنداشته است و آن علم توحیدی که خود به آن رسیده است آن را «وهبی» دانسته که با نظر اندیشه‌ای ادراک نمی‌شود و هر توحیدی که نظر اندیشه‌ای آن را به دست دهد، نزد او توحید کسبی است.^۱

اینک برای روشن شدن این اصل که بنیاد عرفان اوست، فقراتی از نصوص ابن عربی و شروحنی از شارحان وی ایراد می‌گردد:

یا خالق الأشياء فی نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ینتهی کونه فیک فأنت الضیق الواسع^۲

یعنی هرچه ظهور یافته و پدیدار گشته، از تجلی وجود حق تعالی است، پس همه اشیاء در او است یعنی در علم او، که عین ذات او است و او در ذات خود جامع جمیع مخلوقات نامتناهی و محیط بر همه آنهاست و مخلوقات در ذات او مانند امواجی است بر روی دریائی بسیار پر آب پس در حالی که ذات حق تعالی به اعتبار احدیت ذاتش ضیق است که در آن مرتبه هرگز مجال ثنویت و تعدد نمی‌باشد به اعتبار تجلی اسمائی به ویژه تجلی او به اسم «الواسع» متجلی در کل و محیط و واسع بر کل است و در هر جائی و در هر چیزی موجود است یعنی که هویدا و ظاهر است.^۳

۲ - «فما فی الوجود مثل فما فی الوجود ضدّ فان الوجود حقیقه واحده والشیئی لا یضاد نفسه».

(۱) همان، ج ۲، ص ۲۸۸ - ۲۹۰. (۲) فصوص الحکم، فص اسحاقی، ص ۸۸.

(۳) شرح فصوص کاشانی ص ۸۹ - قیصری فص الحاقی ص ۸۹.

۷۴.....داوری درباره ابن عربی

فلم یبق الا الحق لم یبق کائن فما ثم موصول و ما ثم بائن
بذا جاء برهان العیان فما اری بعینی الا عینه ذا اعیان^۱.

یعنی وجود حقیقت واحد است آن را نه مثلی است و نه ضدّی. پس در شهود عارف آن کون امکان که مبدأ بینونت و منشاء کثرت است ناپدید می گردد و جز ذات حق، که عین وحدت است چیزی نمی ماند بنابراین آنجا دیگر نه اصلی باشد نه موصولی. نه مباینی و نه مفارقی، که همه در عین وحدت حقیقی، حق مستهلک گردد و عارف که به عین بصر و بصیرت می نگرد، جز عین حق چیزی را نمی بیند^۲.

۳ - «و لیس وجود الا وجوالحق، بضوّر احوال ما هی علیه
الممکنات فی أنفسها و أعینها»^۳.

حاصل این که ممکنات در عدم اصلی خود همچنان پایدارند و از وجود حقیقی بی بهره که جز وجود حق متعال وجودی نیست و هم اوست که به صور احوال یعنی به اقتضای اعیان و ذوات ممکنات، در آنها ظهور و تعین می یابد، پس تمام ممکنات و مخلوقات ظهورات و تعینات و شؤون ذات او است و او وجود حق و واحد است^۴.

۴ - «و الأخبار الصحیح انه عین الأشياء و الأشياء محدودة و ان
اختلفت حدودها فهو محدود بحدّ کلّ محدود فما یحدّ شیء الا و هو

(۱) فصوص الحکم، فص اسماعیلی ص ۹۳.

(۲) شرح فصوص کاشانی، ص ۹۸ - شرح فصوص صابرالدین برکه، ص - شرح فصوص

قیصری، فص اسماعیلی. (۳) فصوص الحکم، فص یعقوبی، ص ۹۶.

(۴) شرح فصوص کاشانی، ص ۱۰۶.

داوری درباره ابن عربی ۷۵

حدّ للحق فهو السّاری فی مسمى المخلوقات و المبدعات و لو لم يكن الأمر كذلك، ما صحّ الوجود فهو عين الوجود فهو على كلّ شيء حفيظ بذاته»^۱.

حاصل عبارت این است که:

«مطابق اخبار صحیح!! حق تعالی عین اشیاء است و اشیاء محدود است با حدود مختلف، پس او با حد هر محدودی، محدود، یعنی که متعین است چرا که او عین هر محدودی است بنابراین حدّ هر محدودی، حدّ تعین حق است و او به صورت آن محدود متجلی، پس او در صور و حقائق جمیع موجودات ساری و ظاهر است و اگر حق در موجودات سریان و ظهور نمی یافت هرگز موجودی وجود نمی یافت که وجود هر موجودی از ناحیه او است، بنابراین تنها حق تعالی است که عین وجود محض است و به ذات خود محیط بر اشیاء و حافظ آنها از انعدام است».

اما با وجود این، وجود او نیز به وجود ما ظاهر است چنانکه ابن عربی بی پروا گفته است:

«وجودی غذاؤه»^۲ «وجود من سبب ظهور وجود او است»^۳.

۵ - «و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهية و ان اختلفت حقايقها و كثر، انها عين واحدة فهذه، كثرة معقولة واحد العين فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين

(۱) فصوص الحکم، فص هودی، ص ۱۱۱. (۲) شرح کاشانی، ص ۱۳۲.

(۳) جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۲۰۳.

۷۶..... داوری درباره ابن عربی

واحدة^۱.

«صاحب تحقیق و پژوهنده معرفت حق می بیند که کثرت واقع در عالم در واحد حقیقی موجود است مانند وجود قطرات در دریا، میوه در درخت و درخت در هسته همچنان که می داند که مدلول اسماء و صفات الهی از قبیل قادر و عالم و خالق و رازق. با این که حقایق آنها مختلف و متکثر است، واحد است. و به همان ذات واحد حقیقی برمی گردد، پس اختلاف معانی و کثرت اسماء در ذات واحد حقیقی درست و معقول است که چون آن ذات به صور اسماء متجلی شود، آن کثرت در ذات و عین واحد مشهود خواهد بود.

۶ - ابن عربی در فتوحات مکیه آنجا که درباره رجال حیرت و عجز سخن می گوید: و فرق میان حیرت اهل الله و اهل نظر را بیان می دارد، می نویسد: صاحب عقل می گوید:

و فی کل شیء له آیه تدلّ علی أنّه واحد
و صاحب تجلی می سراید:

و فی کل شیء له آیه تدلّ علی أنّه عینه^۲

پس در دار و جود جز خدا چیزی نیست و خدا را جز خودش کسی و چیزی نمی شناسد و ناظر به این حقیقت است آن کسی که مثل ابویزید «انا الله» گفته و غیر او از متقدمان که «سبحانی» گفته است^۳.

۷ - باز در همان کتاب نوشته است که: «وقد ثبت عند المحققين ما فی الوجود الا الله و نحن و ان کنا موجودین فانما کان وجودنا به

(۱) فصوص الحکم، فص شعبی، ص ۱۲۴. (۲) فتوحات ج ۱، باب ۵۰، ص ۲۷۲.

(۳) محیی الدین عربی، ص ۲۰۶.

فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم»^۱.

در نزد محققان ثابت شده است که در دار هستی جز خداوند چیزی موجود نیست و ما گرچه موجودیم، ولی وجود ما به سبب او است و کسی که وجودش به سبب غیرش باشد، او در حکم عدم است.

۸ - بالاخره صریح‌ترین و بی‌پروا‌ترین عبارت ابن عربی در وحدت وجود که مورد نقد و انتقاد و قیل و قال بسیارگشته، عبارت زیر و ابیات متعاقب آن است که در فتوحات مکیه آورده است:

«فسبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» یعنی «پاک و منزّه است آن کسی که اشیاء را ظاهر ساخت و او عین آن اشیاء است».

فما نظرت عيني إلى غير وجهه و ما سمعت أذني خلاف كلامه
فكل وجود كان فيه وجوده و كل شخص لم يزل في منامه^۲

یعنی: «چشمم به جز روی او به چیزی ننگریسته و گوشم جز سخن او سخنی نشنیده است پس وجود هر چیزی در او است و هرکس در مکان آرامش او آرمیده است».

با این همه وحدت حق با اشیاء در نظر ابن عربی مانع از آن نیست که خلق به حق عشق بورزد. زیرا به عقیده وی تفاوت بین خلق و حق در واقع اعتباری است و حقیقت آنها یکی است. به علاوه هر چیز به جنس خود عشق می‌ورزد و این تجاذب که در تمام عالم هست، به همین سبب است. در این صورت عشق به حق و محبت الهی که صوفیه از آن

(فتوحات، ج ۱، ص ۳۶۳.

(۲) فتوحات، ج ۲، ص ۴۵۹.

سخن گفته‌اند، در نظر ابن عربی نامعقول نیست.^۱

۹ - در فصوص الحکم می‌نویسد:

«فان الوجود منه ازلی و منه غیر ازلی و هو الحادث، فالأزلی وجود الحق لنفسه، و غیرالأزلی وجود الحق بصُور العالم الثابت فیسمی حدوثاً لأنه بعضه لبعضه و ظهر لنفسه بصورالعالم فکمل الوجود و كانت حركة العالم حبة للکمال»^۲.

«وجود دو قسم است: قسمتی از آن ازلی و قدیم و بخشی از آن غیر ازلی و غیر قدیم که این قسمت ثانی از وجود است که حادث نام دارد. پس وجود ازلی و قدیم همان وجود خداست برای خودش، و وجود غیر ازلی و غیر قدیم نیز وجود خداوند است به صورتهای عالم ثابت که این‌گونه صورتهای وجود آنها حادث نامیده می‌شوند. چون وجود ظاهر می‌شود قسمتی از آن برای قسمت دیگر و خداوند ظاهر شده است برای خودش به صورت عالم و در نتیجه این ظهور است که وجود تکامل یافته است و حرکت عالم، که همان ظهور الهی و خود خداوند است، به دلیل محبت به سوی کمال است».

و در توضیح گفته ابن عربی؛ قیصری می‌گوید:

«هو المسمی بالمحدثات بحسب تنزلاته فی منازل الأكوان»^۳.

«اوست (یعنی خداست) که به نام حوادث و پیش‌آمدها نامیده می‌شود به

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۰.

(۲) فصوص الحکم، ص ۴۵۷.

(۳) شرح قیصری، ص ۱۵۹.

داوری درباره ابن عربی ۷۶

جهت ترتیب نزول و پائین آمدنش از مقام خدائی و قرار گرفتنش در جایگاه موجودات و مخلوقات».

۱۰ - باز در همان کتاب می نویسد:

«فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا، لأنّ ذواتنا عين ذاته لا مغايرة بينهما
الّا بالتعيّن والإطلاق و اذا شهدنا، اى الحق، شهد نفسه، اى ذاته التى
تعيّنت و ظهرت فى صورتنا»^۱.

«وقتی که خدا را مشاهده می کنیم، در حقیقت خود را می بینیم، زیرا ذات ما،
عين ذات اوست و تفاوتی بین ما و او نیست مگر از نظر تعین و محدودیت و
اطلاق، وقتی که خداوند ما را دید، در حقیقت خود را دیده است چون ذات او است
که با تعین و شخصیت پذیری به صورت ما درآمده است».

۱۱ - «فكل ما تدركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات،
فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى و هذا معنى الخيال»^۲.

«آنچه را که در اعیان ممکنات درک می کنی، وجود حق است پس عالم
موهوم است و وجود حقیقی ندارد و معنای خیال همین است».

۱۲ - «هو الذى يظهر بصور البسائط ثم بصور المركبات فيظنّ
المحجوب انها مغايرة بحقائقها و ما يعلم أنّها امور متوهمة و لا
موجود الا هو»^۳.

«او است که به صورت اشیاء بسیط و غیر مرکب ظاهر می شود، و سپس به

(۱) فصوص الحکم، ص ۸۵.

(۲) فصوص الحکم، ص ۲۳۴.

(۳) فصوص الحکم، ص ۱۶۳.

۸۰..... داوری درباره ابن عربی

صورت مرکبات و ترکیب یافته‌ها، و شخص غافل و در پرده گمان می‌کند که حقایق اشیاء مغایرت با یکدیگر دارند و نمی‌داند که اشیاء، امور خیالی هستند و موجودی نیست مگر او».

۱۳ - می‌گوید: «ان الذات الإلهية هي التي تظهر بصورالعالم و ان أصل تلك الحقائق و صورها تلك الذات..»^۱.

«این ذات الهی است که به صورت جهان ظاهر می‌شود و اصل این حقائق و صورتها آن ذات است».

۱۴ - «بل هو عينها لا غيرها أعنى الموجودات العينية لأن الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلها هي الذات الإلهية و باعتبار تعيّناتها و تجلياتها في مراتبها المتكثرة تنكث و تصير حقائق مختلفة جوهرية متبوعة و عرضية تابعة»^۲.

«بلکه آن ذات الهی عین آن حقیقت‌ها و صورتهاست و نه غیر آن موجودات، زیرا حقیقت واحدی که او حقیقت جمیع حقائق است، همانا ذات الهی است و به اعتبار تعیّنات و شخصیت پذیربهايش و ظهور در مراتب متکثره و گوناگون از مرتبه یکتائی خارج شده و زیاد می‌شود و به صورت حقائق مختلف در می‌آید، چه حقائق جوهری متبوعه و یا حقائق عرضی تابعه».

۱۵ - قیصری شارح فصوص در شرح گفتار ابن عربی می‌گوید:
«ان لكل شئ جماداً كان او حيواناً و علماً و نطقاً و اراداً و غيرها مما يلزم الذات الإلهية لأنها هي الظاهرة بصور الحمار و

(۱) فصوص الحكم، ص ۷۰.

(۲) فصوص الحكم، ص ۸۰.

الحيوان»^۱.

«برای هر چیزی چه جماد، چه حیوان، حیات، علم و نطق، اراده و صفاتی مانند آن باشد که آن صفات از خصائص ذات الهی است، پس خداوند است که به صورت الاغ و حیوان ظاهر شده است».

۱۶ - باز قیصری می‌گوید:

«نفس العارف لیست مغایرة لهویة الحق و لا شیء من الموجودات ایضاً مغایر لها لان الهویة الالهیة هی التي ظهرت فی هذه الصورة کلها»^۲.

«نفس عارف و همچنین سایر موجودات الهی منافات ندارند زیرا هویت خداوندی است به این صورتها ظاهر شده است».

۱۷ - ابن عربی در جای دیگر نظریه خود را به شکل دیگری مطرح می‌کند و خدا را خانه همه موجودات و دل بنده مؤمن را خانه خدا می‌نامد و جز واقعیت و حقیقت حق، چیزی را در جهان نمی‌بیند و می‌گوید:

«عارف چیزی را نمی‌بیند مگر در او، چه او ظرف احاطه کننده هر چیز است و چرا چنین نباشد؟ او در واقع ما را به نام خودش «دهر» از این نکته آگاهانیده است. هرچه غیر از خداست، داخل آن می‌شود و هرکس که چیزی را می‌بیند آن را جز در وی نمی‌بیند، پس خدا خانه همه موجودات است برای این که او «وجود» است و دل بنده نیز خانه

(۱) فصوص الحکم، ص ۲۵۲.

(۲) فصوص الحکم، ص ۲۸۰.

۸۲..... داوری درباره ابن عربی

حق است چون او را دربر می گیرد اما دل مؤمن، نه دل دیگری هرکه خانه حق باشد حق خانه اوست عین وجود حق، عین موجودات است»^۱.

ابن عربی بار دیگر صراحت و جسارت فکری خود را نشان می دهد و می گوید: حق عین وجود است، خلق او را مقید به اطلاق کرده است.

به قول بعضیها: واپسین سخن شورانگیز ابن عربی، در این مورد که گویا زائیده تجربه عرفانی ویژه شخصی است، چنین است:

«ما به رؤیت عین دیدیم و بدان یقین کردیم که او (خدا) نخستین و فرجامین، از عینی یگانه است در تجلی نخست، غیر او نیست در تجلی آخر هم غیر او نیست. پس بگو: اله. و بگو: جهان. و بگو: من. و بگو: تو. و بگو: او. همه در حضرت ضمائر همچنان یکی است زید در حق تو می گوید: او، عمر درباره تو می گوید: تو. تو درباره خودت می گوئی: من. پس من عین تو و عین اوست و نیز من عین تو و عین او نیست. نسبتها گوناگون می شوند...»^۲.

ابن عربی معتقد بود که خداوند ذاتی است عاری از صفات و برای بیان این معنی اصطلاحاتی مانند عماء مطلق و غیب الغیوب را به کار برده و به طور ضمنی گفته است که خدا شناختنی نیست صدور موجودات دیگر را از این وجود به طوری بسیار مغشوش شرح داده است.^۳

(۱) فتوحات، ج ۴، ص ۷. (۲) همان، ج ۲، ص ۲۷۸ سطر ۱۳ به بعد. (۳) ابن خلدون، شفاء السائل، چاپ تاویت الطنجی آنکارا (انتشارات دانشکده الهیات دانشگاه

اصطلاح حق در عرفان ابن عربی هم صراحت در وحدت وجود دارد و هم حکایت از کثرت آن می‌کند، گاهی حق و خلق را عین هم می‌شناساند، گاهی غیر هم، گاهی تعالی حق را از خلق تأکید می‌کند، گاهی به تنزل او به مرتبه خلق اشاره می‌نماید.

خلاصه از این عبارات و نظائر آنها که کتب ابن عربی پر از آنهاست، چنین برمی‌آید که او هم با اصل وحدت وجود مواجه است و هم با مشکل کثرت، وحدتی که ذوق صوفی آن را درمی‌یابد و درکشف و شهود با آن رویاروی می‌گردد، کثرتی که حواس بر آن شهادت می‌دهد و عقل به آن اقرار می‌نماید.

غرض او هم از وحدت دم می‌زند و هم از کثرت سخن می‌گوید، در نتیجه سخنانش کاملاً متضاد می‌نماید. مشکلاتی به بار آورده و خلقی را به شک و حیرت انداخته است و لذا فقهاء و متکلمین و عده‌ای از بزرگان فرهنگ اسلامی به وی نسبت داده‌اند که منکر ادیان و شرایع است و حق و خلق را یکی دانسته است و سرانجام به کفر و الحادش فتوا داده‌اند و قول به وحدت وجود را منتهی به ابطال تکلیف شمرده‌اند.

باید توجه داشت که این قول به وحدت وجود که مذهب ابن عربی شناخته شده، از اواخر قرن دوم در اندیشه برخی از صوفیان بوده ولی نه به شکل یک اصل فلسفی یا کلامی، بلکه از راه مبالغه در توحید و این که ذات خداوند مصدر هستی است و از این حیث که شخص از خودی خود بیرون آمده و در وجود حق فانی و مستهلک

می شود.

شارح بزرگ این فرضیه ابن عربی بود که آن را به نوعی فلسفه تبدیل کرد و اکثر صوفیه‌ئی که بعد از او آمدند از معانی والفاظ و اصطلاحات او به نوعی بهره بردند.

البته در بین آثار او مخصوصاً کتاب فصوص الحکم تأثیر زیادی در تصوف ایران گذاشته است و شروح متعدد که بر آن نوشته‌اند، حاکی از این است.

خلق افعال و جبر و اختیار

از جمله مسائل حکمت اسلامی، مسأله خلق افعال و جبر و اختیار است که درباره آن بحثهای زیادی شده و منازعات شدیدی رخ داده است. بحث و نزاع در این است که آیا افعال اختیاری انسان مقدور قدرت وی و مخلوق او است و یا مخلوق خداوند بوده و به قدرت او واقع است؟^۱

اشاعره معتقدند بر این که افعال اختیاری انسان، از جمله کفر و ایمان و طاعت و عصیان وابسته به قدرت خداوند و مخلوق اوست و آنچه به انسان تعلق دارد، کسب و اکتساب است نه خلق و ایجاد، یعنی که مردمان فقط مکتسب افعال خود هستند و قدرت آنها را در ابداع و احداث افعالشان اثری نیست که فاعل حقیقی خداوند است که قادر

(۱) شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۲۵ - گوهر مراد، ص ۲۳۴.

داوری درباره ابن عربی ۸۵

متعال و فعال مایشاء است به این جهت معتزله و امامیه^۱، اشاعره را جبریه خوانده‌اند^۲.

البته اشاعره را در برابر جهمیه^۳ باید جبریه متوسط نامید زیرا متکلمان جهمی افعال انسان را مخلوق خداوند می‌دانند و از انسان هرگونه قدرتی را سلب می‌نمایند او را به منزله جمادات می‌پندارند و این جماعت جبری محض‌اند^۴.

متکلمان معتزله را عقیده بر این است که انسان خالق افعال خویش است و افعالش به قدرت او واقع است به این جهت آنان را قدری و تفویضی خوانند^۵.

صوفیه براساس عقیده وحدت وجود و موجود که زیربنای اندیشه صوفیانه آنهاست، جهان هستی را پنداری بی حقیقت می‌شمارند و در نتیجه اختیار را هم که متفرع بر آن است، نه تنها منکر می‌شوند، بلکه معتقد بدان را دوگانه پرست و گبر معرفی می‌نمایند و مصداق حدیث «القدری مجوس هذه الأمة» می‌دانند زیرا چنین کسی او و من گفته و خود را در برابر هستی مطلق دیده، سپس به مفاد جمله لا مؤثر فی الوجود الا الله، تنها حق تعالی را مؤثر در دار وجود

(۱) مقصود، شیعه اثنا عشریه است. (۲) ملل و نحل، ج ۱، ص ۸۵.

(۳) جهمیه اصحاب جهم بن صفوان هستند.

(۴) اشاعره معتزله را قدری می‌خوانند به این جهت که آنها افعال بندگان را به قدرت خودشان نسبت می‌دهند معتزله هم اشاعره را قدری نامند برای این که آنها گویند کارها به تقدیر خداوند است.

(۵) برای این تفویضی خوانند که آنها گویند افعال ما مفوض به ما است و خداوند در آن دخالتی ندارد.

۸۶..... داوری درباره ابن عربی

می‌شمارند و نسبت کارها را به انسان، مجازی و صوری معرفی می‌کنند.^۱

ابن عربی با این که درباره اثبات قدرت برای ممکن، بر اشاعره ایراد می‌گیرد و آن را دعوی بدون دلیل می‌داند، با وجود این در مسأله مورد بحث به قول اشاعره تمایل دارد و در آثارش به کرات سخن آنان را در مسأله مورد بحث، ستوده و تأکید و تصریح کرده است که فاعل حقیقی حق است نه عبد، که عبد تنها محل ظهور فعل است نه فاعل راستین آن، اگرچه او را قدرتی است برای انجام فعل، که اگر این قدرت نبود، تکلیف متوجه او نمی‌شد ولی این قدرت نیز مخلوق خداوند است پس هم عبد، هم قدرتش و هم فعل مقدور، همه مخلوق خداوند است.

در باب پنجاهم فتوحات عبارتی دارد که حاصلش این است:

«حق تعالی به ما تکلیف نفرمود مگر بعد از آن که برای ما قدرتی آفرید که اثر آن را در نفوس خود درمی‌یابیم و اگر احياناً این قدرت نابود گردد، دیگر تکلیفی متوجه ما نگردد و گفتن «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» درست نباشد زیرا استعانت، حکایت از این نماید که از برای بنده از فعل سهمی باشد، پس سخن معتزله از این جهت درست است که افعال بندگان را به دلیل شرعی به عبد اسناد داده‌اند ولی در این که این افعال را مستقلاً از عبد دانسته‌اند، راه خطا رفته‌اند، اما اشاعره که افعال مذکور را به دلیل شرعی و عقلی خلقاً به خدا و کسباً به عبد نسبت داده‌اند، از هر دو

(۱) شرح گلشن راز، ص ۴۲۹ - عرفان و تصوف، ص ۱۹۵ - ۱۹۴.

جهت راه صواب پیموده‌اند.^۱

در اینجا می‌بینیم ابن عربی در این مسأله معتزله را خاطی دانسته و قول اشاعره را درست شناخته و تأییدش کرده است.

باز در همان کتاب تصریح می‌کند که تصریف و تحریک و تقلای بنده، به سبب حق است که بنده را نمی‌گرداند مگر قوایش و قوای او هم مخلوق حق، بلکه به اعتباری عین حق است و دلیل ما فرموده رسل سلام الله علیهم است چنانکه رسول ما محمد ﷺ خبر داده است که خداوند فرموده است:

«فاذا تقرب العبد الیه تعالی بالنوافل قال الله تعالی فاذا أحببته كنت سمعه و بصره و یده».

«وقتی که عبد به وسیله نوافل به پروردگار نزدیکی جست و به مقام قرب با نوافل^۲ نائل آمد، در این وقت، حق چشم، گوش و دست وی باشد. او قوایش را ذکر کرده است که باعث فعل و حرکت بنده است».

جسم انسان از حیث این که جسم است، عامل نیست، بلکه عامل در انسان قوای او است و قوای او خلق خداوند است. و لذا حق خبر داده است، عملی که از انسان ظاهر و به وی اضافه می‌شود، خلق خداوند است، پس در باطن عبد تصرف نکرد، مگر حق و این از اسرار معرفت است و از مردم اندکی به آن آگاهند و اکثرشان از آن غافل و به

(۱) الیواقیت والجواهر، ج ۱، ص ۱۴۵ بنا به نقل دکتر جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی، ص ۳۰۵.

(۲) در اصطلاح صوفیه عبارت از قرب عبد به حق با مکاشفه و مشاهده.

۸۸..... داوری درباره ابن عربی

این جهت غفلت است که معتزله ادعا کرده‌اند که خالق افعالشان هستند که از قوای خود آگاه شده اما از مقوای آن قوی غافل مانده‌اند.^۱

علاوه بر این در کتب وی در موارد مختلف عباراتی متنوع دیده می‌شود که گرایش وی را به قول اشاعره در کسب و خلق افعال تأیید و تأکید می‌نماید.^۲

مؤلف کتاب «محبی الدین بن عربی» می‌گوید: توجه به این نکته لازم است که او همچنان که اصول تصوفش اقتضا می‌کند در این مسأله افراطی‌تر از اشاعره می‌نماید، برخلاف آنها، آشکارا به نفی قدرت از انسان تفوه کرده به علاوه او خلق را درست، مانند عروسکان خیمه شب‌بازی می‌شناسد، که آلاتی بیش نیستند چنان‌که توضیح می‌دهد: همان‌طور که در نمایش خیمه شب‌بازی چون عروسکان جنبان و گویان ظاهر می‌شوند کودکان نادان چنین می‌پندارند که این جنبش و گویش از خود آنهاست لذا سرگرم تماشا می‌شوند و از آن حرکات و اصوات لذت می‌برند در صورتی که امر از این قرار نیست و دانایان به نیکی درمی‌یابند که این بازی بیش نیست و عروسکان آلاتی بیش نیستند، اگرچه غافلان به مانند آن کودکان مردمان را فاعل و محرک می‌پندارند ولی عالمان به حق، به خوبی درک می‌کنند که فاعل و محرک در واقع خداوند است و خلق آلات فعل او هستند به علاوه ایشان می‌دانند که خداوند این بازی (خیمه شب‌بازی) را برای این قرار داده

(۱) فتوحات، ج ۴، ص باب ۴۱۵، ص ۲۰.

(۲) مراجعه شود به فتوحات، ج ۳، باب ۳۵۶، ص ۲۵۴ - البواقیت، ج ۱، ص باب ۲۴، ص ۱۳۹

است تا مردمان به این نکته متوجه گردند که نسبت این عالم به این خداوند مانند نسبت حرکات عروسکان است نسبت به محرک آنها^۱.

مسلم است که اشاعره در نفی قدرت از خلق و استناد افعال او به خالق تا این اندازه پافشاری نکرده‌اند و تا این حدّ از خود شدت و جدّت نشان نداده‌اند. حق این است که عقیده وی در این مسأله بیشتر به جهمیه همانند است تا اشاعره^۲.

پس براساس عقیده وحدت وجود و موجود که مذهب ابن عربی است، جمیع افعال از خداست زیرا که وی وجود مطلق را ذات خدا می‌داند و ماسوای ذات خدا را عدم و محض خیال می‌پندارد لازمه این اعتقاد آن است که رب و مربوب و خالق و مخلوقی درکار نباشد و در این صورت تشریع و تکلیف و ثواب و عقاب و حلال و حرام هم درکار نخواهد بود.

متکلمان امامیه را عقیده بر این است که فعل انسان مخلوق انسان بی واسطه و مخلوق خداوند است با واسطه «خواجه نصیرالدین طوسی» حدیث شریف: «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین»^۳ را به معنای مذکور تفسیر کرده و در استناد افعال ما به خود ما، ادعای ضرورت کرده است^۴.

(۱) فتوحات، ج ۳، ص باب ۳۱۷، ص ۶۸. (۲) محیی الدین بن عربی، ص ۳۰۸ - ۳۰۷.

(۲) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

(۴) گوهر مراد، ص ۲۳۵ - کشف المراد، ص ۲۳۹.

تأویل آیات

ابن عربی به منظور تطبیق عقاید و آداب و مبانی صوفیگری خود با مبانی اسلامی، هرگونه تأویل و توجیه را در قرآن و حدیث برای خود جایز دانسته و هر جا ظواهر و نصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض یا مباین دیده، دست به تأویل آن نصوص زده است تا تضاد فی ما بین را از بین ببرد و اسم این تطبیقها و تأویلها و توجیهات را تفسیر باطنی نامیده و معانی مستخرجه را رموز و اشارات و بطون و دقائق و مغز و لب قرآن و حدیث نهاده است.

این شیوه در بین سایر اقوام و اُمم نیز وجود دارد که غالباً به منزله راهی برای اثبات عقاید و آراء تازه و بی سابقه و یا چون مفری برای اجتناب از ظواهر سخنانی که گمان می رود با مقتضای عقل یا ذوق موافق نیست، به کار رفته است چنانکه اصحاب فیلون یهودی در تفسیر تورات و فرقه های (زندیک = زندیق) مجوس در تفسیر اوستا همین شیوه را داشته اند.^۱

اینک به عنوان نمونه چند مورد از تأویلاتی که ابن عربی در آیات قرآن انجام داده از نظر خواننده گرامی می گذرانیم:

۱ - ابن عربی و قیصری در فص نوحی آیه: ﴿قَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً وَ لَا تَزِدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾^۲. که خداوند متعال از قول نوح علیه السلام در مقام نفرین بر ظالمان نقل می فرماید به معنای دعای خیر گرفته و در نتیجه چنین معنی کرده اند که: به مقام (فناء فی الله) رسیده و در ذات تو فانی

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۱. (۲) سوره نوح: ۲۵.

داوری درباره ابن عربی..... ۹۱

شده‌اند آنان را جز علم و معرفت که موجب حیرت انسان کامل از جهت وجوه و نسب ذاتیه حق که در همه اشیاء او را شهود کند و واحد را کثیر و کثیر را واحد، اول را آخر و آخر را اول، ظاهر را باطن و باطن را ظاهر ببیند در ذات تو می‌شود چنانکه رسول اکرم ﷺ فرمود: رَبِّ زِدْنِي فَيْكَ تَحِيْرًا^۱.

۲ - محیی الدین در مورد آیه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا إِلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^۲ گفته است که منظور از غضب نمودن موسی بر برادرش هارون این بود که چرا نگذاشتی گوساله را بپرستند و مانع آن شدی^۳.

۳ - محیی الدین عربی و محمود قیصری درباره آیه مبارکه: ﴿ثُمَّ أَوْفَرْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اضْطَقْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۴.

می‌گوید: ظالمین در این آیه چون مقدم بر مقتصدین و سابق بالخیرات ذکر شده است، مراد کسانی هستند که به ظلم بر نفس خود به ترک حظوظ دنیا به مقام فناء فی الله و اتصاف به جمیع کمالات رسیده‌اند و مقتصد کسی است که متوسط در سلوک و غیر واصل به مقام فناء فی الذات بوده، بلکه در مقام فناء فی الصفات واقف باشد و سابق بالخیرات کسی است که مانند عباد و زهاد و متقین هنوز در مقام

(۱) شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۱۴، طبع بیدار قم.

(۲) سورة طه: ۹۳.

(۳) استوارنامه، ص ۲۰۰.

(۴) سورة فاطر: ۲۹.

۹۲..... داوری درباره ابن عربی

افعال خیریه و تحلیه به اعمال زکیّه که موجب بعد و طرد سالک است، متوقف باشد^۱.

اینها نمونه تأویلاتی است که ابن عربی در تفسیر آیات انجام داده و هرکه شواهد بیشتری بر این مطلب بخواهد کافی است که به «فصوص الحکم» او مراجعه نماید.

دکتر ابوالعلاء عفیفی در تعلیقات بر فصوص الحکم ابن عربی از قول دانشمند معروف «نیکلسون» مستشرق انگلیسی عباراتی نقل می‌کند که به عنوان شاهد در اینجا نقل می‌شود:

«يقول العلامة نیکلسون فی وصف اسلوب ابن عربی فی الفصوص انه يأخذ نصاً من القرآن والحديث يُؤَوِّله بالطريقة التي نعرفها فی کتابات فیلون اليهودی و اریجن الاسکندری یستند کل فص من الفصوص السبعة والعشرون الی طائفة من الآیات القرآنیة و الأحادیث النبویة المتصلة بالكلمة الخاصّة (النبی) الذی تنسب حکمة الفص الیه».

«علامه نیکلسون در توصیف اسلوب ابن عربی در فصوص می‌گوید: او نصی از قرآن و حدیث را می‌گیرد و آن را مطابق میل و روش خود تأویل می‌کند و به همان سبکی که در نوشته‌های فیلون یهودی و اریجن اسکندری می‌شناسیم او هر فسی از فصوص بیست و هفت‌گانه را به یک سلسله از آیات و روایات پیامبری که آن فص به نام او است، مستند می‌سازد».

(۱) ابن عربی، و قیصری، شرح علی فصوص الحکم، ص ۱۱۴ چاپ قم.

داوری درباره ابن عربی ۹۳

ابن عربی در همه اینها تعمّد دارد که معانی مورد نظر خود را بر آیات و روایات تحمیل نماید و اگر در ظاهر آیه چیزی باشد که مذهب او را تأیید کند، و لو دلالت آن برخلاف آن باشد، آن را اخذ می‌کند و گرنه آن را برخلاف ظاهر تأویل می‌نماید تا این که می‌گوید: «ولا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط احياناً لاسيما اذا عمد الى الحيل اللفظية في الوصول الى المعاني التي يريدّها».

روش او احياناً در تأویل آیات خالی از انحراف و تجاوز از حد و اندازه نیست به خصوص آنجا که در رسیدن به معانی مورد نظر خود به حیل لفظی اعتماد نماید.

ابوالعلاء عفیفی استاد فلسفه در دانشگاه فاروق در تعلیقات بر فصوص الحکم راجع به تفسیر محیی الدین بر آیات واحادیث و تطبیق و توجیه آنها با مذهب وحدت وجود می‌گوید:

«هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود ان يغيّر ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية و يستبدل بها مفاهيم اخرى فلسفية صوفية تتفق روح مذهب»^۱.

«بدینسان مذهب وحدت وجود اقتضا کرد که ابن عربی مفاهیم اصطلاحات دینی را تغییر دهد و مفاهیم فلسفی صوفیانه دیگری را جایگزین آنها سازد که باروح مذهب وی هماهنگ باشد».

ابن عربی در کتاب فصوص، فرعون هالک لعین، به اجماع

(۱) عفیفی ابوالعلاء، تعلیقات فصوص الحکم، ص ۸۵.

مسلمین، بلکه عموم اهل کتاب، به علاوه ظواهر کتاب مبین، و صریح اخبار معصومین علیهم السلام را مؤمن و ناجی می داند^۱ و می گوید: پس خداوند جان او را گرفت، درحالی که هیچ چیز از پلیدی در آن نبود، چرا که به هنگام ایمان وی، جاننش را گرفت و پیش از آن که به گناهی آلوده شود و اسلام و ایمان، گناهان گذشته را محو می کند و خداوند فرعون را ایتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند تا چنان که خود در قرآن فرموده است: هیچ کس از رحمت وی نومید نگردد^۲.

محبی الدین به علاوه آن که فرعون را مؤمن دانسته و گفته است که قوم فرعون در بحر علم غرق شدند^۳ و گفته است که حق تعالی هارون را یاری نکرده، تا آن که سامری غالب شده، مردم را گوساله پرست گردانید، بنابراین بود که خدا خواست که در همه صورتهای پرستیده شود^۴.

و نیز گفته: نصاری کافر نشدند به سبب آن که عیسی علیه السلام را خدا دانسته اند، بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسی دانستند^۵.

و نیز گفته است: «كنت ولياً و آدم بين الماء والطين»^۶ «من ولی بودم

(۱) محمد جعفر آل آقا، فضايل الصوفية، ص ۱۶۲ چاپ قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.

(۲) از این عجیبتتر این که ملاصدرا در تفسیر سورة بقره، بعد از نقل استدلال ابن عربی بر ایمان فرعون لعین و نجاتش از نکال یوم الدین، ردّاً علی الکتاب المبین، خود نیز به آن میل نموده و تصدیق و تحسین او نموده است به این عبارت (و يفوح من هذا لكلام رائحة الصدق و قد صدر من مشكاة التحقيق و موضع القرب والولاية) (تفسیر صدر المتألهین، ج ۳، ص ۳۶۵۴).

(۳) شرح فصوص قیصری، ص ۴۴۰. (۴) شرح فصوص قیصری، ص ۳۲۵.

(۵) شرح فصوص، ص ۳۲۵. (۶) شرح فصوص الحکم، ص ۸۱.

و حال آن که آدم میان آب و گل بود.»

یعنی هنوز خلق نشده بود همچنان حضرت رسالت پناه فرموده:
«كنت نبياً و آدم بين الماء والطين»^۱.

و نیز در فصوص گفته است: نوح خطا کرد در تبلیغ رسالت، و قومش درست رفتند و غرق دریای معرفت شدند و اگر ایشان را نوح از آن دریا به کنار می آورد و از درجه بلندی به درجه پستی می آمدند^۲.

و نیز گفته: ما وصف حق به هیچ وصف نکردیم الا آن که ماعین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود از برای ما می فرمود، پس هرگاه او را مشاهده کنیم، خود را مشاهده کرده باشیم و هرگاه که او مشاهده ما کند، ما مشاهده خود کرده باشیم^۳.

جمعی از سران صوفیه از جمله ابن عربی تصریح نموده اند که:
در آیه شریفه در اول سوره بقره «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» که در شأن کفار نازل شده، در شأن ایشان نازل شده است و چنین تأویل کرده اند که یعنی کسانی که کافر شده اند یعنی ستر کرده اند محبت خدا را در دلهای خود مساوی است بر آنها که بترسانی یا نترسانی آنها را که ایمان نمی آورند به تو، زیرا که تو از اهل بیانی و آنها از اهل مشاهده و عیان (و ما راه کمن سمعا)^۴ مهر نهاده

(۱) عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۲۱ ح ۲۰۰. (۲) شرح فصوص پارسا، ص ۱۲۵.

(۳) شرح فصوص قیصری، ص ۸۵.

(۴) مثل معروفی است و معادل فارسی آن این است (شنیدن کی بود مانند دیدن)

۹۶..... داوری درباره ابن عربی

است خدا بر دلهای آنها که داخل نمی شود در آن غیر از حق و بر گوشهای آنها که نمی شنوند غیر از حق و بر چشمهای آنها پرده ای است که نمی بینند جز حق را، و از برای ایشان است عذاب عظیم، به سبب صحبت تو با ایشان و حشر ایشان با تو^۱.

بسیار تعجب آور است که ابن عربی و پیروانش با آن همه تأویلات عجیب و غریبی که در مورد آیات و اخبار به کار می گیرند، از علمای ظاهر یعنی حکما و متکلمین درباره تأویل آیات و اخبار شکایت داشته و گله می نمایند^۲. و آنان را از تفسیر به رأی بر حذر می دارند.

ابن عربی در فتوحات مکیه^۳ در این باره به حدیث: «من فسّر القرآن برأیه فقد کفر» استناد می کند ولی خود به هنگام تقریر و تحریر عرفانش بی پروا به تفسیر به رأی و بلکه به تأویل آیات قرآن آن هم تأویلی بسیار بعید پرداخته است که مفسران آن تأویلات را ناروا می دانند.

البته بطلان این گونه تفسیر و تأویل قرآن و حدیث که در حقیقت قرآن و حدیث را تابع افکار خود نمودن است، بر هر منصفی واضح و روشن می باشد و محتاج به بیان نیست و گرنه هر کس هر نوع افکار و اعتقاداتی داشته باشد، می تواند به ضرب این قسم تأویلات و توجیهات، قرآن و حدیث را موافق افکار و عقاید خود بنماید.

(۲) یثربی، عرفان و تصوف، ص ۲۰۷.

(۱) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۱۵.

(۳) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۶۷.

وحدت ادیان

در نظر عارف کامل، ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچ یک ترجیحی قائل نیست، یعنی دیانت اسلام با بت پرستی یکسان است و کعبه و بتخانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچ وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است، یا صورت عبادت او چیست؟^۱

و برای همین است که ابن عربی در تصانیفش مکرر اظهار داشته که:

«مبادا که تنها به عقیده‌ای خاص پایبند بوده و عقاید دیگران را کفر بدانی، که در این صورت زیان می‌بری و بلکه علم به حقیقت مسأله را از دست خواهی داد. پس باطن خود را هیولا و ماده تمامی صورتهای اعتقادی بگردان از آن جهت که خدای تعالی برتر و والاتر از آن است که در انحصار عقیده خاصی واقع شود چه خود می‌فرماید: ﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^۲».

و به دنبال آن می‌افزاید که:

«پس ترا روشن گشت که خدا قبله‌گاه هرروی کردی است و منظور از این، جز عقاید گوناگون نیست، پس همه بر صواب‌اند و هر که بر صواب باشد، به پاداش خود می‌رسد و هر که پاداش یابد،

(۱) دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۲۶.

(۲) سوره بقره: ۱۱۵.

۹۸.....داوری درباره ابن عربی

سعادت‌مند و خوشبخت است و هر سعیدی مورد رضایت و خشنودی است اگرچه در جهان آخرت، مدتی در شقاوت و بدبختی باشد. چنانکه اهل عنایت حق - با این که ما بر خوشبختی و اهل حق بودنشان یقین داریم - در این جهان، گرفتار رنج و بیماری می‌گردند»^۱.

و در جای دیگر می‌گوید:

«هر بنده‌ای درباره پروردگار خویش، اعتقادی خاص یافته است و آن را به اندازه ذوق و نظر در نفس خود، دریافته است و از این رو، اعتقاد درباره خدایان مانند خود خدایان، مختلف و گوناگون است ولی همه این اعتقادات صورتهائی از یک اعتقاد است و آن اعتقاد به خداست»^۲.

آنگاه می‌گوید:

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا و أَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ^۳
این ابیات معروف هم از اوست:
لَقَدْ صَارَ قَلْبِي، قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَرَعِي لَغْزَلَانٍ وَ دِيرٌ لِرُهْبَانٍ
و بَيْتَ الْأَوْثَانِ وَ كَعْبَةَ طَائِفٍ و الْوَاحِ تَوْرَةٍ وَ صُحُفَ لِقُرْآنٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي^۴
دلم چنان شده که هر صورتی را پذیراست، چراگاه غزالان، دیر

(۱) فصوص الحکم، ص ۱۱۳.

(۲) ترجمان الاشواق، ص ۱۹۴.

(۳) فصوص الحکم، ص ۹۳.

(۴) ترجمان الاشواق، ص ۴۴ - ۴۳.

داوری درباره ابن عربی ۹۹

ترسایان و بتکده بتها، و کعبه حاجیان و الواح تورات و اوراق قرآن، من سرسپرده عشقم کاروان باشکوهش به هرکجا که رو کند، بنابراین دین و ایمان من، عشق است.

بی‌اعتنائی به «نبوت» و طرح مسأله «ولایت»

موضوع بی‌اعتنائی به نبوت و شریعت از دو جهت در عرفان مطرح است:

یکی از لحاظ ارتباط انسان و خدا و دیگر از نظر عدم لزوم عمل در بعضی مراحل:

در مورد اول فقها و علمای دین معتقدند که حقایق شرع بی‌واسطه انبیاء برای بشر قابل درک نیست و عقل بشر هم وقتی در تلاشهای خود موفق بوده که خود را بر ارشاد و هدایت شرع تطبیق دهد. با این حساب بشر هرگز در هیچ شرائطی از هدایت نبوت و شرع بی‌نیاز نمی‌باشد ولی صوفیان برای بشر آن توانائی را قائلند که مستقیماً از خدا کسب فیض و هدایت نموده و به راهنمایی شرع نیازی نداشته باشد.

ابن عربی می‌گوید:

«علمای علوم رسمی، تا روز قیامت، هر نسلی، از نسل پیش کسب دانش می‌کند و در نتیجه موجب دوری نسبت‌ها می‌گردد، اما

۱۰۰ داوری درباره ابن عربی

اولیای عرفان، مستقیماً از خدا کسب علم می‌کنند که خداوند علم را بر سینه آنان القاء می‌کند»^۱.

قیصری در مقدمه شرح فصوص می‌گوید:

«ولایت در اصطلاح اهل معرفت، حقیقت کلیه‌ای است که شأنی از شؤون ذاتیه حق، و منشأ ظهور و بروز، و مبدأ تعینات و متصل به صفات ذاتیه الهیه و علت ظهور و بروز حقایق خلقیه، بلکه مبدأ تعیین اسماء الهیه، در حضرت علمیه است «والله هو الولی الحمید» و «الله ولی الذین آمنوا» حقیقت ولایت به مذاق تحقیق نظیر وجود، متجلی در جمیع حقایق است. مبدأ تعیین آن حضرت احدیت وجود و انتهای آن عالم ملک و شهادت است. ولایت به معنی قُرب، درجات متفاوت و ظهورات مختلف دارد تا منتهی به مقام قرب حقیقت حق به اشیاء که معیت قیومیه و سریانیّه با جمیع مظاهر وجودی دارد «به وحدته دامت له کل کثرة»^۲.

ولایت از نقطه نظر ابن عربی و پیروان او به دو نوع است: ولایت عامّه که همه مؤمنان راست که همه آنان از برکت ایمانشان به حق تعالی نزدیکند و او یار و یاور و مدبّر و متولّی امور ایشان است و ولایت خاصّه، که مخصوص واصلان ارباب سیر و سلوک است و عبارت است از فنای عبد در حق و قیام عبد با حق یعنی عبد در این مقام از خود رها شده و در حق فانی گشته و با بقای او باقی مانده است.

(۱) المناوی، ص ۲۴۶ به نقل فلسفه و عرفان دکتر یثربی، ص ۶-۱۷۵.

(۲) شرح مقدمه قیصری بر فصوص، ص ۵۹۶.

و قیصری در مقدمه شرح فصوص می گوید:

«کمال ولایت را، نهایت نیست بنابراین مراتب اولیاء نامتناهیند» و آنگاه در مراتب انبیاء می گوید: «و از آنجا که پیغمبران مبعوث برای هدایت خلق، گاهی با تشریع و کتاب الهی همراه نبوده، و گاهی با تشریع و کتاب همراه بودند، به دو دسته مرسل و غیر مرسل تقسیم می شوند و مرسلان از لحاظ مرتبه از غیر مرسلان برترند از آن جهت که جامع هر سه مرتبه: ولایت و نبوت و رسالت می باشند و پس از ایشان مرتبه انبیاء از همه برتر است، به دلیل این که جامع هر دو مرتبه ولایت و نبوت می باشند، اگرچه ولایتشان برتر از مقام نبوت و نبوتشان بالاتر از مقام رسالتشان می باشد از آن جهت که ولایت آنان جنبه و جهت حقیقه ایشان است و نبوتشان جنبه و جهت ملکیت آنان است چون که به وسیله مقام نبوت است که با جهان ملائکه مناسبت پیدا می کنند و وحی را از آنان دریافت می نمایند و رسالتشان جهت و جنبه بشریت ایشان است که متناسب با جهان انسانی است و سخن ابن عربی به همین نکته اشاره دارد که:

«مقام نبوت در مرتبه برزخ می باشد، پائین تر از «ولی» و بالاتر از «رسول»^۱ به این معنی که نبوت در مرتبه ای پائین تر از ولایت و بالاتر از رسالت است»^۲.

و این اعتقاد بر این اساس است که:

(۱) مقام النبوة برزخ فوق الرسول و دون الولی.

(۲) شرح مقدمه قیصری، ص ۸ - ۶۷.

۱۰۲ داوری درباره ابن عربی

اولاً: ولی، عالم به شریعت و حقیقت و آگاه از ظاهر و باطن است، در صورتی که حوزه بعثت انبیاء و رسولان، تنها شریعت و ظاهر است. ثانیاً: نبوت و رسالت، محدود به زمان و مکان‌اند و لذا منقطع می‌شوند چنانکه هم‌اکنون منقطع شده اما ولایت محدود به زمان و مکان نیست، بلکه از ریشه سرمدیت و ابدیت و اطلاق است.

ثالثاً: نبی و رسول، علم و آگاهی خود را به واسطه ملک و سایر عوامل وحی از خدای می‌گیرند، اما علم و آگاهی ولی، مستقیماً و بالمباشرة از باطن حقیقت محمدیه یعنی از ذات حق با تعین نخستین ذات، افاضه می‌شود.

رابعاً: افضل اسماء الهی همان اسم «الولی» است و منشأ هر موجودی تعینی از اسماء الهی است، بنابراین، آن موجودی که مظهر اسم «الولی» بوده ناشی از تعین به آن می‌باشد، از همه موجودات افضل خواهد بود.

خامساً: همچنانکه انبیاء را خاتمی است، اولیاء را هم خاتمی است. که وی فیوضات علم حقیقت را مباشرة و مستقیماً از حقیقت محمدیه دریافت می‌دارد^۱.

ابن عربی و ختم ولایت

عبارات ابن عربی در موضوع ختم ولایت به شدت مضطرب و

(۱) رجوع شود به فصوص الحکم، طبع حلبی، ص ۶۲ و ۶۴ و ۱۳۴.

داوری درباره ابن عربی ۱۰۳

متضاد است. از پاره‌ای عباراتش چنین استفاده می‌شود که او خود مدعی ختم ولایت بوده است مثلاً این بیت که می‌گوید:

انا ختم الولاية دون شك لورث الهاشمي مع المسيح^۱

و نیز از وی رؤیائی نقل شده که دلالت بر ولایت و خاتمیت وی دارد. و در گزارش این رؤیا آورده بود که: در سال ۵۹۹ در مکه خواب دیدم که کعبه از خشت طلا و خشت نقره بنا شده و پایان پذیرفته و در آن نقصی به چشم نمی‌خورد. من به آن و زیبایی آن خیره شده بودم که ناگهان دریافتم که در میان رکن یمانی و رکن شامی که به رکن شامی نزدیکتر بود، جای دو خشت، یک خشت زرد و یک خشت سیم، از دیوار خالی است در رده بالا یک خشت طلاکم بود و در رده پائین آن یک خشت نقره؛ در این حال، مشاهده کردم که نفس من، در جای آن دو خشت منطبع گشت و من عین آن دو خشت می‌بودم به این صورت دیوار کامل شد، در کعبه چیزی کم نماند، درمی‌یافتم که عین آن دو خستم و آنها عین ذات من است و در آن شک نداشتم و چون بیدار شدم، خداوند متعال را سپاس گفتم و این رؤیا را پیش خود تأویل کردم که من در میان صنف خود، مانند رسول الله باشم در میان انبیاء و شاید این بشارتی باشد به ختم ولایت من. در این حال آن حدیث نبوی را به یاد آوردم که رسول خدا ﷺ در آن، نبوت را به دیوار و انبیاء را به خشت‌هایی همانند کرده، که دیوار از آنها ساخته شده و خود را آخرین خشتی دانسته است که دیوار نبوت به واسطه آن به نحو کامل پایان

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۴۳، ص ۲۴۴.

۱۰۴ داوری درباره ابن عربی

پذیرفته است که دیگر بعد از وی نه رسولی خواهد بود و نه نبیی. رؤیای مذکور را در مکه برای کسی که علم تعبیر رؤیا می دانست، و اهل تَوَزَر بود نقل کردم ولی از بیننده آن نام نبردم او هم رؤیای مرا آنچنان تعبیر کرد که به خاطر من خطور کرده بود^۱.

و نیز می گوید:

«من در عالم مکاشفه تمام انبیاء را از آدم تا محمد ﷺ مشاهده کردم و خداوند تمام مؤمنین از گذشتگان و آیندگان تا روز قیامت و مراتب و اقدار آنها را به من نشان داد و همچنین مرا بر تمام آن چه به طور اجمال ایمان آورده بودم، از عوالم علوی آگاه ساخت و تمام این ها را در عالم مکاشفه مشاهده نمودم ولی این مکاشفه مرا مانع از ایمانم نشد و جمع نمودم بین ایمان و عیان را».

و سپس اضافه می کند که: «خداوند مرا به خاتمیت امری (ولایت) اختصاص داد که هرگز به خاطر من نمی گذشت»^۲.

و در کتاب فصوص و فتوحات نوشته که:

«ختم ولایت به من شد». و گفته که: جمیع پیامبران به نزد من حاضر شدند و هیچ کدام از ایشان متکلم نشد، سوای هود که مردی است ضخیم الجثه و خوش صورت و خوش محاوره به من گفت که می دانی پیغمبران چرا حاضر شده اند به تهنیت ختم ولایت تو آمده اند و گفته که جمیع پیغمبران از مشكاة خاتم الانبیاء اقتباس علم می کنند و

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۹ - ۳۱۸.

(۲) جامی، نفحات الانس، ص ۲۴۹.

داوری درباره ابن عربی ۱۰۵

خاتم الأنبياء از مشكاة خاتم الأولياء اقتباس علم می نماید و گفته که «كنت ولياً و آدم بين الماء والطين»^۱.

بعضی عباراتش دلالت دارد او حضرت مهدی موعود(عج) را خاتم اولیاء می دانسته است چنانکه در فتوحات در باب معرفت وزرای مهدی ظاهر در آخر الزمان می نویسد:

«خداوند را خلیفه ای است موجود که ظاهر می گردد و ظهورش در زمانی اتفاق می افتد که دنیا پر از جور و ستم باشد و او دنیا را پر از عدل و قسط می فرماید و اگر از عمر دنیا نماند مگر یک روز خداوند آن را طولانی می گرداند تا آن خلیفه ولایت کند. او از عترت رسول الله ﷺ و جدش حسن بن علی بن ابیطالب است».

او به دنبال این عبارت، پس از بیان شمائل و فضائل مهدی علیه السلام و اوصاف یاران و شرح آغاز و سرانجام کارش، می گوید:

الا انّ ختم الأولياء شهيد و عين امام العالمين فقيد
هو السيد المهدى من آل احمد هو الصارم الهندي حين يبيد
هو الشمس يجلو كل غم و ظلمة هو الوابل الوسمي حين يوجد^۲
وی در جائی مقام قطبیت و خاتمیت را برای خود ادعا کرده و راجع به مهدی گفته است:

«والختم ليس بالمهدي المسمي المعروف بالمنتظر، فان ذلك من سلالة و عترته والختم ليس من سلالة الحسين و لكنه من سلالة

(۱) فتوحات، ج ۱، ص ۲۴۴.

(۲) فتوحات، ج ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۲۸ - ۳۲۷.

اعرافه و اخلاقه^۱.

«ختم ولایت به وسیله مهدی که نامیده شده و معروف به منتظر است، نمی باشد زیرا او از نسل و عترت پیامبر است و ختم ولایت از نسل حسی او نیست و لکن از نسل اخلاق و روش او است، بلکه من قطب و خاتم اولیاء هستم».

از بعضی عبارات دیگر وی استفاده می شود که ختم ولایت را از آن مردی از عرب می داند که اکرم این قوم است چنانکه می نویسد:

«و اما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها اصلاً و يداً و هو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة خمس و تسعين و خمسمائة و رأيت العلامة التي قد أخفاها الحق عن عيون عباده و كشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه و هو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمها كثير من الناس»^۲.

«و اما ختم ولایت محمدی آن برای مردی از عرب است که اصلاً و یداً اکرم این قوم است و امروز در زمان ما موجود است. من او را در سال ۵۹۵ شناختم و نشانه او را که حق از دیدگان بندگان پنهان نموده، مشاهده کردم و نشانه خود را برای من در شهر فاس آشکار ساخت تا این که ختم ولایت را در او دیدم، او خاتم نبوت مطلق است بسیاری از مردم آن را نمی دانند».

باز در همان کتاب گفته است که: برای ولایت محمدی که مخصوص به این شرع است، ختم خاصی است که در رتبه پائین تر از عیسی عليه السلام است که عیسی علاوه بر مقام ولایت، مقام رسالت نیز دارد،

(۱) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۷۳ - ۱۷۴. (۲) فتوحات، ج ۲، ص ۴۹.

داوری درباره ابن عربی ۱۰۷

این خاتم در زمان ما متولد شده من او را در مغرب دیدم و با وی اجتماع کردم، علامت ختمیت را نیز در وی مشاهده نمودم، هیچ ولّی بعد از وی نمی آید مگر این که راجع به او می باشد. همان طور که پس از محمد ﷺ هر پیامبری آمد به او راجع بود^۱.

ولی اکثر عبارات وی صراحت دارد که عیسی ﷺ دارای مقام ولایت مطلق است از جمله در کتاب فتوحات می نویسد:

«چاره ای نیست از نزول عیسی ﷺ و حکم او در میان ما به شریعت محمد، خداوند شریعت محمد را به او وحی می کند و او به تحلیل و تحریم چیزی حکم نمی کند، مگر آن طوری که محمد ﷺ - اگر حاضر بود -، حکم می کرد. با نزول او اجتهاد مجتهدین مرتفع می گردد، پس او به شرعی که در وقت رسالتش بر آن بوده، حکم نمی کند، بلکه چنان که گفته شد، به شریعت محمد ﷺ حکم می کند که احیاناً اطلاع وی به آن به واسطه اطلاع به روح محمد ﷺ است که از طریق کشف شرع وی را اخذ می نماید، پس عیسی ﷺ از این وجه صاحب و تابع محمد ﷺ و خاتم اولیاست و این از شرف نبی ماست که ختم اولیا در امت وی با نبی و رسول مکرمی چون عیسی ﷺ است و او افضل این امت محمدی است و ترمذی حکیم^۲ در کتاب «ختم الأولیاء» بدین نکته تنبیه کرده و به فضیلت وی بر ابوبکر صدیق و غیر او شهادت داده است زیرا اگرچه او در این امت محمدی ولّی است، ولی در نفس الأمر

(۱) فتوحات، ج ۳، ص ۵۱۴.

(۲) ابو عبدالله محمد بن علی بن حسن معروف به حکیم ترمذی از اعلام قرن سوم هجری است.

۱۰۸ داوری درباره ابن عربی

نبی و رسول است و لذا در روز قیامت وی را دو حشر است: حشری در زمره انبیا و رسل که با لوای نبوت و رسالت محشور می شود و اصحابش تابع اویند و او مانند سایر رسل متبوع است و حشری هم با ما و در میان جماعت اولیای این امت دارد که تحت لوای محمد محشور می گردد و تابع وی می باشد و او مقدم است بر جمیع اولیا از عهد آدم تا آخرین ولی، که در عالم وجود می یابد. پس خداوند برای وی میان نبوت و ولایت جمع فرموده است و در روز قیامت از رسل کسی نیست که رسولی تابع وی باشد مگر محمد ﷺ که در این روز در جمع اتباع او عیسی و الیاس علیهما السلام محشور می گردند.^۱

باز در همان کتاب آورده است که: وقتی که عیسی علیهما السلام نازل شد، حکم نمی کند مگر با شریعت محمد ﷺ و او خاتم اولیاست و از شرف محمد است که خداوند ولایت امتش و ولایت مطلقه را با نبی رسول مکرمی ختم فرموده است پس وی را در روز قیامت دو حشر است که با رسل به عنوان رسول محشور می شود و با ما به عنوان ولی و تابع محمد ﷺ.^۲

باز تصریح کرده است که ختم ولایت علی الإطلاق عیسی علیهما السلام است.^۳

باز در جائی که درباره روح محمدی سخن می گوید، می نویسد: این روح محمدی را در عالم مظاهری است که مظهر اکملش در قطب

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۳ - ۱۸۵.

(۲) همان، باب ۱۴، ص ۱۵۰. (۳) همان، ج ۲، باب ۷۳، ص ۴۹.

داوری درباره ابن عربی ۱۰۹

زمان، در افراد در ختم ولایت محمدی و ختم ولایت عامه است که او عیسی علیه السلام است.^۱

چنانکه می بینیم، عبارات محیی الدین درباره ختم ولایت مضطرب و پریشان، بلکه متضاد و متناقض است، گرچه بعضی از تابعان و شارحان آثارش کوشیده اند این تضاد و تناقض را برطرف نمایند، ولی کاری از پیش نبرده و سعیشان بی فائده مانده است زیرا تضاد موجود در عبارات ابن عربی شدیدتر از آن است که بتوان رفع نمود.

استاد عرفان «محمد رضا قمشه‌ای» در مقام رفع تضاد عبارات ابن عربی در خصوص ختم ولایت در رساله «ذیل فص شیخی فصوص الحکم» مطالبی نوشته که حاصل آن چنین است: ولایت بر دو قسم است: ولایت مطلقه یا عامه و ولایت خاصه.

ولایت مطلقه و عامه همه مؤمنان را شامل است و آن را مراتب و درجاتی واقع است به حسب مراتب و درجات ایمان، خاتم این قسم ولایت عیسی علیه السلام است.

ولایت خاصه مخصوص اهل دل، اهل الله و صاحبان قرب الفرائض است که در ذات حق فانی و به صفات او باقی اند. این قسم ولایت مختص محمد و محمدیین است و بر دو نوع است: مطلقه و مقیده.

مطلقه در صورتی است که عاری از جمیع حدود و قیود، جامع

(۱) همان، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۱.

۱۱۰ دآوری درباره ابن عربی

ظهور جمیع اسماء صفات حق و واجد انحای تجلیات ذات او باشد. مقید در صورتی است که به اسمی از اسماء و حدی از حدود و نحوی از تجلیات محدود باشد. هر یک از دو نوع را خاتمی موجود است. خاتم ولایت مطلقه محمدی علی بن ابیطالب و مهدی موعود علیه السلام است. مقصود این که خاتمیت این نوع ولایت گاهی به صورت علی بن ابیطالب و گاهی نیز به صورت مهدی موعود ظهور می یابد. ولایت مطلقه به این معنی از ولایت مطلقه عامه به معنای اول برتر و خاتم آن یعنی علی و مهدی موعود علیه السلام از خاتم آن یعنی عیسی علیه السلام افضل است. اما خاتم ولایت مقیده محمدی ممکن است هم ابن عربی باشد و هم آن مردی از عرب که گفته شد ابن عربی در سال ۵۹۵ هجری را دیده و شناخته است زیرا برای این نوع ولایت درجات و مراتبی برقرار است و ممکن است هر درجه و مرتبه را خاتمی موجود باشد^۱.

مؤلف کتاب «محبی الدین بن عربی» پس از نقل مطالب قمشه ای یادآور می گردد که: «باید پذیرفت که تضاد موجود در مقالات ابن عربی شدیدتر از آن است که به این صورت برطرف گردد. زیرا درست است (چنان که گذشت)، او در ضمن عبارتی علی علیه السلام را نزدیک ترین کس به حقیقت محمدی دانست و مهدی موعود را خاتم ولایت خاصه محمدی و امام همه عالمیان شناخت ولی چنان که گذشت او در مواردی هم عیسی علیه السلام را خاتم ولایت مطلقه خوانده و به فضیلت او بر جمیع افراد امت محمدی و نیز به افضلیتش بر خاتم ولایت محمدی

(۱) رساله ذیل فص شیشی، ص ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۰ و ۲۲.

داوری درباره ابن عربی ۱۱۱

تصریح کرده است پس باید اعتراف کرد که عبارات وی در مسأله ولایت به راستی مضطرب و متضاد است و گوئی در مسأله عقیده واحد و ثابتی نداشته است و کوشش برای رفع این اضطراب و تضاد به کلی بی فائده است.»

سپس همین محقق می افزاید:

«شگفتا از استاد دانائی چون قمشه‌ای برای این که ثابت کند که به عقیده ابن عربی، علی علیه السلام و خاتم ولایت خاصه محمدی صلی الله علیه و آله اعم از علی و مهدی موعود علیه السلام بر عیسی برتری دارد، خود را به تکلف انداخته و حتی عبارات ابن عربی را به صورتی آورده که در آثارش به آن صورت دیده نشده است.

مثلاً این عبارت فتوحات «و أقرب الناس إليه علی بن ابیطالب و سرّ الأنبياء»^۱.

بدون این که مراجعه به کتاب مذکور بکند، از «کلمات مکنونه»^۲؛ «فیض کاشانی» به این صورت نقل کرده است «و أقرب الناس إليه علی بن ابیطالب امام العالم و سرّ الأنبياء أجمعین» یعنی نزدیک‌ترین کس به محمد صلی الله علیه و آله علی بن ابیطالب است و او امام عالم و سرّ همه انبیاء است. مسلم است اگر عبارت به صورت مذکور و منقول فوق باشد، با نظر

(۱) فتوحات مکیه، ج ۱، باب ۶، ص ۱۱۹ - تصحیح عثمان یحیی، ج ۲، باب ۶، ص ۲۲۷.
(۲) در کلمات مکنونه، ص ۱۸۱ آمده است: قال صاحب الفتوحات بعد ذکر نبینا صلی الله علیه و آله و انه اول ظاهر فی الوجود، قال و أقرب الناس إليه علی بن ابیطالب امام العالم و سرّ الأنبياء أجمعین. مرحوم قمشه‌ای در رساله ذیل فص شیشی ص ۱۰ به صورت فوق نقل کرده و به آن استناد جسته است.

۱۱۲ داوری درباره ابن عربی

قمشه‌ای سازگار خواهد بود که به عقیده ابن عربی علی امام عالم است و بر همه انبیاء از جمله عیسی علیه السلام برتری دارد».

دکتر جهانگیری می‌افزاید:

«اما من جميع نسخ مطبوع فتوحاترا مطالعه کردم نسخه تصحیح عثمان یحیی را هم که نسخ مختلف را در پاورقی آورده، دیدم. عبارت به صورتی نیست که فیض کاشانی و به واسطه وی آقا محمد رضا قمشه‌ای نقل کرده‌اند، بلکه به همان صورتی است که ما نقل کردیم»^{۱؛ ۲}.

به هر حال محیی‌الدین عربی با این همه ادعائی که در عرفان و تصوف داشته، در مسأله‌ای که در میان مسلمانان امری شناخته شده است، او عقیده راسخ و سخن قاطعی نداشته است.

او خود را از معرفت امام زمانش بی‌نیاز پنداشته است و در فتوحات نوشته است که:

«انی لم أسأل الله أن یعرفنی امام زمانی و لو كنت سأله لعرفنی».

«من از خداوند نخواستم تا امام زمان را به من بشناساند و اگر می‌خواستم می‌شناساند».

ابن عربی با گفتن این کلام خود را از شناختن امام زمان بی‌نیاز پنداشته است در صورتی که او از حدیث مشهور: «من مات و لم يعرف

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۵ - تصحیح عثمان یحیی، ج ۳، ص ۱۷.

(۲) دکتر جهانگیری محیی‌الدین بن عربی، ص ۳۵۲ - ۳۵۱.

داوری درباره ابن عربی ۱۱۳

امام زمانه مات مِيتَة الجاهلیّة». «هرکس امام زمان خود را شناسد، به مرگ دوران جاهلیت مرده است». آگاه بوده است.

مرحوم فیض کاشانی وی را به این جهت به شدت مذمت کرده و رسوای خدا و سرگردان شیاطین و حیران در زمینه علوم دانسته است و سخنانش را متناقض باهم و متناقض باعقل و مخالف با شرع و احیاناً سست تر از خانه عنکبوت و بالاخره موجب خنده کودکان و ریشخند زنان خوانده است.^۱

تشیع و تسنن و صوفی وحدت وجودی

اغلب مورخان و نویسندگان شرح حال ابن عربی، وی را از علمای اهل سنت و جماعت و صوفی فقیه ظاهری^۲ دانسته‌اند.^۳ و بسیاری از بزرگان شیعه امامیه هم او را از سنّیان متعصب و از دشمنان سرسخت شیعیان و پیروان اهل بیت عصمت و طهارت^{علیهم‌السلام} شمرده و به این جهت او را به شدت سرزنش کرده‌اند.

عده‌ای از اهل سنت نیز وی را شیعه پنداشته‌اند و در مقام

(۱) بشارة الشیعة، ص ۱۵۰.

(۲) ظاهری. مذهب فقهی منسوب به ابوسلیمان داود بن علی بن خلف اصفهانی ظاهری (۲۷۰ - ۲۰۲) که به ظاهر آیات عمل می‌کرده است. این مذهب عبارت است از اخذ و عمل به نقل کتاب و سنت و الغای رأی و قیاس و تأویل و درجاتی که نص موجود نباشد. عمل به استصحاب که حکم آن اباحه اصلی است. مراجعه شود به تاریخ المذاهب الإسلامية تألیف محمد ابوزهره، ج ۲، ص ۳۴۵ - ۳۴۴. (۳) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

مذمتش گفته‌اند:

«هو شیعی سوء کذاب» و شیعه اسماعیلیه^۱ وی را اسماعیلی دانسته و از حجج خود به شمار آورده‌اند^۲ و بعضی از بزرگان و سرشناسان شیعه امامیه، نیز وی را شیعه اثنا عشری پنداشته و در اثنا عشری بودنش اصرار ورزیده و پافشاری کرده‌اند. با این که احتمال شیعه امامیه بودنش بسیار ضعیف است و به احتمال قوی وی سنی بوده است نهایت سنی صوفی ظاهری وحدت وجودی که احیاناً به وحدت ادیان نیز تفوه کرده است. و برخی از یاران و پیروانش که به مرتبه ولایتش قائل شده‌اند، جلالت مرتبه‌اش را بالاتر از آن پنداشته‌اند که درباره مذهبش سخن گویند. برخی نیز به واسطه شطحیاتی که از وی سر زده، از تشیع و تستننش چشم پوشیده و از موضوع هر دو مذهب بیرونش دانسته‌اند^۳.

ولی به ظاهر معتقد به ملت و مذهب و سنی بوده است علت این که بعضیها او را شیعه پنداشته‌اند، این است که او علاوه بر این که در کتابهایش به نقل روایت از ائمه شیعه اهتمام ورزیده، در مواردی هم به ولایتشان اعتراف کرده و بر آنان مقامی برابر با مقام انبیاء قائل شده است.

چنانکه در فتوحات آنجا که درباره معرفت منزل قطب و امامین از

(۱) فرقه‌ای از شیعه که بعد از امام صادق علیه السلام قائل به امامت فرزندش اسماعیل و فرزندان وی هستند. (الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۸).

(۲) مراجعه شود به کتاب التذکاری، مقاله عباس العزوی، ص ۱۴۶.

(۳) مقدمه شرح مناقب، ص ۲۳.

مناجات محمدیه سخن به میان آورده گفته است:

«اعلم أيدك الله بروح منه ان ممن تحقق بهذا المنزل من الأنبياء صلوات الله عليهم أربعة: محمد و ابراهيم و اسماعيل واسحاق عليهم السلام و من الأولياء اثنان و هما: الحسن والحسين سبطا رسول الله صلى الله عليه وآله»^۱.

«بدان خداوند ترا یاری کند، از کسانی که در این منزل متحقق شده‌اند، از انبیاء چهار کسند: محمد، ابراهیم، اسماعیل و اسحاق عليهم السلام و از اولیاء دو کسند: حسن و حسین دو فرزند رسول خدا صلى الله عليه وآله».

باز در همان کتاب از جمله علمای این امت (امت اسلام) که از صحابه بوده‌اند و احوال رسول خدا صلى الله عليه وآله و اسرار علومش را برای این امت حفظ کرده‌اند، علی عليه السلام، سلمان فارسی، و ابن عباس را شمرده و از خلفای دیگر نام نبرده است. منتهی ابوهریره و حذیفه و از تابعین: حسن بصری و مالک بن دینار و امثال آنان را در ردیف آن بزرگواران قرار داده است.^۲

همچنین در شأن نزول آیات: ﴿وَيُؤْفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^۳ از محمد بن قاسم بن عبدالرحمن بن عبدالکریم از عمر بن عبدالحمید، از عبدالله بن عباس روایت کرده است که حسن و حسین عليهم السلام در کودکی بیمار شدند، رسول خدا صلى الله عليه وآله به همراه ابوبکر و عمر از ایشان عیادت فرمود، عمر به علی عليه السلام گفت: ای ابوالحسن اگر برای فرزندانت نذر کنی،

(۱) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۷۱.

(۲) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۵۱.

(۳) سوره دهر: ۷ و ۸.

۱۱۶ داوری درباره ابن عربی

خداوند آنان را شفا خواهد داد. علی علیه السلام فرمود: من برای سپاس به خداوند سه روز روزه می گیرم. فاطمه علیها السلام نیز گفت: من برای ادای شکر به خداوند سه روز روزه می گیرم، کنیزشان فضّه هم گفت: من هم سه روز روزه می گیرم.

پس خداوند به آن دو کودک لباس عافیت پوشانید و شفا داد و آنان برای قبولی نذرشان روزه گرفتند و چون در خانه غذائی موجود نبود، علی علیه السلام پیش همسایه یهودیش شمعون که در مدینه بازرگان پشم بود، رفت و از وی جزّه ای^۱ پشم گرفت تا فاطمه دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را بریسد و در برابر اجرتش، شمعون سه صاع جو بدهد.

چون آن حضرت به خانه رسید، فاطمه را از واقعه آگاه ساخت و فاطمه آن را پذیرفت و اطاعت کرد یک سوم آن پشم را رسید و یک صاع از آن جو را برداشت و به دست خود آرد و سپس خمیر کرد، پنج گرده نان پخت برای هر یک از اعضای خانواده یک گرده. علی علیه السلام نماز مغرب را با پیامبر بگزارد و به خانه آمد خوان گسترده شد و آنان در کنار سفره بنشستند و تا علی علیه السلام اولین لقمه را برداشت، مسکینی بر در خانه فریاد برآورد: سلام بر شما ای اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله من مسکینی هستم از مساکین مسلمانان، از آنچه می خورید، به من اطعام کنید. علی علیه السلام لقمه را از دستش به زمین گذاشت و از فاطمه خواست تا آن مسکین را اطعام کند. فاطمه علیها السلام پذیرفت و همه آنچه در سفره بود، به آن مسکین داد و

(۱) جزّه به کسر اول و تشدید دوّم، پشم بریده و برهم پیچیده، پشمی که در یک سال از یک گوسفند چیده باشند، گفته می شود (منتهی الارب، ج ۱، ص ۱۷۶).

آنان خود با آب افطار کردند و گرسنه خوابیدند و باز فردا را روزه گرفتند و فاطمه یک سوم دیگر آن پشم را رسید و صاع دیگری از آن جو را برداشت، آرد ساخت و خمیر کرد و پنج قرص نان پخت، علی علیه السلام نماز مغرب را با پیامبر صلی الله علیه و آله بخواند به خانه بازگشت، تا خواستند افطار کنند، ناگهان یتیمی بر در خانه فریاد زد: سلام بر شما ای اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله من یتیمی هستم از یتیمان مسلمانان، از آنچه می خورید، مرا اطعام کنید علی علیه السلام در حال لقمه را از دست به زمین نهاد و به فاطمه اشاره فرمود تا وی را اطعام نماید فاطمه علیها السلام امر علی علیه السلام را از جان و دل پذیرفت و آن طعام که در سفره داشتند، به آن یتیم دادند و خودشان تنها با آب افطار کردند و آن شب را نیز گرسنه خوابیدند.

و باز فردا را روزه گرفتند روز سوم هم فاطمه باقی مانده پشم را رسید و سومین صاع جو را برداشت آرد و خمیر کرد و پنج گرده نان پخت علی علیه السلام نماز مغرب را با پیامبر صلی الله علیه و آله بگزارد و به خانه مراجعت کرد. سفره حاضر شد و او بنشست و تا اولین لقمه را برداشت، اسیری از در خانه فریاد برآورد: سلام بر شما ای اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله، کافران ما را اسیر کردند و به بند و زنجیر کشیدند و غذا ندادند. علی علیه السلام لقمه را از دست به زمین گذاشت و به فاطمه علیها السلام اشاره فرمود، تا وی را اطعام نماید. فاطمه علیها السلام پس از اظهار این که از آن جو دیگر چیزی باقی نمانده و پسرانم گرسنه اند، اطاعت کرد و آن چه را که در سفره بود، به آن اسیر داد و خودشان گرسنه خوابیدند و روز چهارم روزه نبودند که نذرشان پایان یافته بود، علی و حسن و حسین علیهم السلام پیش پیامبر رفتند و آن کودکان (حسن و حسین) از شدت گرسنگی چون جوجکان به خود

۱۱۸ داوری درباره ابن عربی

می‌لرزیدند. پیامبر ﷺ از این حالت نگران شد و فرمود: به سوی فاطمه برویم و چون پیش فاطمه رسیدند، او را در محراب عبادت دیدند درحالی که از شدت گرسنگی شکمش به پشتش چسبیده و چشمانش فرو رفته بود.

پیامبر که فاطمه را به این حالت دیده بود، فرمود: «واغوثاه» در همان حال جبرئیل امین نازل شد و عرض کرد یا محمد ﷺ بگیر، گوارای اهل بیت باد، پیامبر فرمود: ای جبرئیل چه بگیرم؟ جبرئیل این آیات بخواند که ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّغَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا﴾^۱.

چنانکه ملاحظه می‌کنید، ابن عربی این واقعه را که از مقام تقوی و طهارت و قدس و معنویت و نهایت محبت و انساندوستی و احسان و ایثار این بزرگواران حکایت می‌کند، با اهمیت و دقت نقل کرده و به این وسیله مقام شامخ ایمان و احسان آنان را ستوده است و در ضمن محبت و ارادت خود را نیز نسبت به ایشان آشکار ساخته است.

باید توجه داشت که این حدیث شریف با کمی اختصار در کتاب «الغدیر» به عنوان قدر مشترک میان روایات زیادی که در این باره نقل شده، آمده است و در همان کتاب از ۳۴ نفر از علمای معروف اهل سنت نام می‌برد که این حدیث را در کتابهای خود آورده‌اند (با ذکر نام کتاب و صفحه آن) بدین ترتیب این روایت از روایاتی است که در میان

(۱) محاضرة الأبرار و مسامرة الأخيار، ج ۱، ص ۱۵۳ - ۱۵۰.

اهل سنت مشهور و بلکه متواتر است^۱.

بالاخر از اینها، ابن عربی محبت اهل بیت علیهم السلام را برابر با محبت پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته و تصریح کرده است که دشمنی و خیانت به ایشان در واقع دشمنی و خیانت به آن حضرت است، چنانکه در فتوحات نوشته است: کسانی که اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله را دشمن می دارند و به آنان خیانت می ورزند گویا با خود رسول الله صلی الله علیه و آله دشمنی کرده و به وی خیانت ورزیده اند، لازم است همان طور که باید رسول خدا صلی الله علیه و آله را دوست بداریم، اهل بیت او را نیز دوست بداریم و از عداوت و کراهت نسبت به آنان اجتناب کنیم.

بعد می افزاید:

شخص موثق در مکه به من خبر داد و گفت: من از اعمال شرفاء در مکه کراهت داشتم، شبی فاطمه علیها السلام دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله را در خواب دیدم که از من اعراض می کند و روی برمی گرداند، من بروی سلام کردم و علت بی مهریش را جویا شدم، پاسخ داد: تو از شرفاء بدگوئی می کنی، گفتم: ای بانوی من آیا کارهای آنها را درباره مردم نمی بینی؟! فرمود: آیا ایشان فرزندان من نیستند؟ پس من از کار خود توبه کردم و آن حضرت به من عنایت فرمود و از خواب بیدار شدم. ابن عربی پس از نقل این واقعه، دو بیت زیر را سرود:

فلا تعدل بأهل البيت خلقاً فأهل البيت هم أهل السيادة

(۱) الغدير، ج ۳، ص ۱۰۷ - ۱۱ - در کتاب احقاق الحق، ج ۳، ص ۱۵۷ - ۱۷۱ - این حدیث از ۳۶ نفر از علمای اهل سنت با ذکر مأخذ نقل شده است.

۱۲۰..... داوری درباره ابن عربی

فبغضهم من الإنسان خسرٌ حقیقی و حبهم عبادة^۱

«در بزرگی و سیادت احدی را با اهل بیت برابر و مساوی بدان که آنان شایسته سیادت و بزرگی هستند، خصومت و دشمنی با آنان زیان و خسران حقیقی است و دوستیشان عبادت است».

ابن عربی معتقد است بر این که همه شرفاء در حکم آیه مبارکه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»^۲ داخلند و مطهرند و این عنایتی است از سوی خداوند به آنان به جهت شرف و احترام محمد ﷺ اما حکم این شرف در آخرت روز جزا ظاهر می شود، نه در دنیا که اگر در دنیا مرتکب خطائی شوند، باید کیفر ببینند و بر آنها حد جاری گردد که رسول خدا ﷺ درباره دخترش فاطمه علیها السلام فرمود: اگر فاطمه دختر محمد ﷺ دزدی کند، دستش بریده شود. اما با وجود این، مذمت ایشان جایز نمی باشد^۳.

این عقیده ابن عربی برخلاف عقیده شیعه و بسیاری از علمای عامه است زیرا روایات فراوانی در مورد حدیث کساء به طور اجمال وارد شده که از همه آنها استفاده می شود که پیامبر ﷺ علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام را فراخواند، پیامبر عبائی بر آنها افکند و گفت: «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَ خَاصَّتِي فَادْهَبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَ طَهِّرْهُمْ تَطْهِيراً»^۴.

«خداوندا اهل بیت من اینها هستند پلیدی را از آنها دور کن».

(۱) فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۳۹.

(۲) سورة احزاب: ۳۳.

(۳) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷ - ۱۹۶.

(۴) ثعلبی، در المنثور، ذیل آیه مورد بحث.

داوری درباره ابن عربی ۱۲۱

در این هنگام آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ» نازل گردید. روایات متعددی از ابو سعید خدری صحابی معروف نقل شده که با صراحت گواهی می‌دهد که این آیه تنها درباره همان پنج تن نازل شده است (نزلت فی خمسة: فی رسول الله و علی و فاطمه و الحسن و الحسين علیهم السلام)^۱.

این روایات به قدری زیاد است که بعضی از محققین آن را متواتر می‌دانند. بنابراین برداشت ابن عربی از آیه تطهیر، برداشت نادرستی است و آیه تطهیر هرگز شامل امثال شرفاء نمی‌شود.

اگر منصفانه قضاوت کنیم به نظر درست می‌آید که ابن عربی شیعه نیست و ادله و شواهدی که برای اثبات تشیع او آورده شده به هیچ وجه کافی نمی‌باشد و کسانی که برای اثبات تشیع او تلاش کرده‌اند تلاششان بی خود و بی ثمر است اگرچه او در مواردی نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام ادای احترام و اظهار محبت کرده و احیاناً سخنانی هم بر زبان آورده است که کم و بیش با معتقدات شیعه به ویژه شیعه امامیه سازگار نمی‌نماید و اگر هم از سخنانی که برخلاف عقاید شیعه و احیاناً بر ضد شیعه گفته چشم‌پوشیم، سخنان وی باز هم برای اثبات تشیع وی کافی نمی‌باشد و طبق گفته‌ها و نوشته‌هایش به ویژه کتاب فتوحاتش که استوارترین سند عقائد و افکار او است او سنی صوفی است که در فروع، خود به اجتهاد می‌پردازد و از هیچ کدام از ائمه اهل سنت تقلید نمی‌نماید.

(۱) حسکانی، حاکم، شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۲۵.

اینک گفتاری از او به عنوان نمونه که نشان دهنده طرز فکر و عقیده او است بیان می‌گردد وی در فصوص الحکم می‌گوید:

«و كذلك اخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول، فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله و لهذا مات رسول الله ﷺ و ما نصّ بخلافة عنه الى احد و لا عيّنه، لعلمه أنّ في أمته من يأخذ الخلافة عن ربّه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع، فلما علم ذلك رسول الله ﷺ لم يحجر الأمر^۱ .

«همچنین خلیفه و جانشین رسول خدا ﷺ نیز مطالب را بدانگونه که خود رسول الله ﷺ از خداوند می‌گرفت، می‌گیرد. پس در مورد چنین خلیفه‌ای به زبان کشف می‌گوئیم خلیفه الله و به زبان ظاهری می‌گوئیم خلیفه رسول الله. به همین دلیل حضرت رسول رحلت نمود ولی کسی را به جانشینی و خلافت خود برنگزید و معین نفرمود، چون می‌دانست که در امت او کسی هست که مقام خلافت را از خداوند بگیرد و در نتیجه خلیفه‌ای از جانب خداوند در امور و احکام شرعیه گردد و چون حضرت رسول ﷺ این موضوع را می‌دانست کسی را از امر خلافت و به دست گرفتن آن منع ننمود».

این فراز از سخنان او صریح است در این که او امیر مؤمنان علی علیه السلام را خلیفه بلا فصل پیامبر اکرم نمی‌دانسته و موضوع وصایت آن حضرت را به کلی انکار می‌کرده است و این دلیل روشنی است که او از شیعه امامیه نبوده و به امامت و ولایت آن حضرت اعتقاد نداشته است.

(۱) فصوص الحکم، ص ۳۷۳.

داوری درباره ابن عربی ۱۲۳

او در کتاب فتوحات مکیه به صحت خلافت ابوبکر^۱ و استحقاقش به امامت و برتریش بر جماعت تأکید کرده است^۲.
و نیز در همان کتاب روایت ترمذی را بدین ترتیب آورده:

«انه یکون فی أمة محمد ﷺ من هو أفضل من أبي بكر الصديق عند ما يرى انه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ من المسلمين فانه معلوم ان عيسى ﷺ أفضل من أبي بكر و هو من امة محمد ﷺ و متبعیه»^۳ و پذیرفته است که بعد از پیامبر، افضل مردمان در میان مسلمانان ابوبکر بوده است و در عین حال عیسی ﷺ را نیز از امت محمد ﷺ و از پیروان وی به شمار آورده و افضل از همه امت، حتی از ابوبکر دانسته است.

و در جای دیگر از همین کتاب، ضمن این که می‌گوید: صدیقین به وسیله ابوبکر فضیلت یافتند، می‌نویسد: «فلیس بین ابي بكر و رسول الله ﷺ رجل لأنه صاحب صدیقیه و صاحب سرّ فهو من كونه صاحب سرّ بین الصدیقیّة و نبوة التشريع و يشارك فيه فلا يفضل عليه من يشاركه فيه بل هو مساو له فی حقیقه فافهم ذلك».

«بین ابوبکر و رسول الله ﷺ کسی نیست و تنها او صاحب سرّ رسول الله

(۱) كما كان على بن ابيطالب نائب محمد ﷺ في تلاوة سورة براءة على أهل مكة و قد كان بعث بها ابابكر فلما وصل الى مكة حج ابوبكر بالناس و بلغ على بن ابيطالب سورة براءة و تلاها عليهم نيابة عن رسول الله ﷺ و هذا مما يدل على صحة خلافة ابي بكر الصديق و منزلة على رضي الله عنهما (فتوحات، ج ۴، ص ۷۸).

(۲) و عرف الناس حينئذ فضل ابي بكر على الجماعة فاستحق الإمامة و التقديم (فتوحات، ج ۳، ص ۳۷۲).
(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۱۲۵.

۱۲۴ داوری درباره ابن عربی

می باشد».

و نیز در جلد دوم همان کتاب می نویسد:

«الباب الحادی والستون و مائة فى المقام الذى بين الصديقية و النبوة و هو مقام القربة».

سپس اشعارى نقل می کند تا این که به این ابیات منتهی می شود:

و ما تخصص عنهم فى مقامهم
الا الذين عن الرحمن قد عقلوا
و منه ايضاً ابوبكر و ميزته
بالسرّ لو نظروا فى حكمنّا كملوا
فليس بين ابى بكر و صاحبه
اذا نظرت الى ما قلته رجل
هذا الصحيح الذى دلت دلائله
فى الكشف عند رجال الله اذ عملوا^۱
ترجمه دو بیت آخر:

«پس بین ابوبکر و یار او - پیامبر اکرم - اگر نظر کنی در آنچه را که من گفتم
کسی را نمی یابی، و این مطلب صحیحی است که دلالت دارد بر آن دلائل خودش در
حال کشف نزد رجال الله به هنگام عمل کشف».

به این معنی محیی الدین در مکاشفات و تحقیقاتش در تشخیص
رجال الله و اولیاء الهی و اقطاب معرفت و مقرّبین حق متعال به این نتیجه

داوری درباره ابن عربی ۱۲۵

رسیده است که ابوبکر اولین رجل الهی بعد از پیامبر و صاحب مقام سرّ و قربت و مقام صدیقیت و قطبیت می باشد.

ابن عربی می گوید:

«قطب که او را «غوث» گویند، محلّ نظر حق تعالی است و آن در هر زمان یک شخص است و هو من المقرّبین و هو سیّد الجماعة فی زمانه و منهم من یکون ظاهر الحکم و یحوز الخلافة الظاهرة کما حاز الخلافة الباطنية من جهة المقام کأبی بکر و عمر و عثمان و علی و الحسن و معاوية بن یزید و عمر بن عبد العزیز و المتوکل و منهم من له الخلافة الباطنة خاصّة و لا حکم له فی الظاهر کاحمد بن هارون الرشید السبّتی و کأبی یزید البسطامی و اکثر الأقطاب لا حکم لهم فی الظاهر...»^۱

«و او از مقرّبین است و سرور جماعت زمان خود می باشد از آنها کسی است هم خلافت ظاهری دارد و هم خلافت باطنی مانند: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، حسن، معاویه بن یزید و عمر بن عبد العزیز و متوکل عباسی. و بعضی تنها حائز مقام خلافت باطنی است مانند: احمد بن هارون رشید سبّتی و ابویزید بسطامی و اکثر قطبها این چنین هستند.»

خوانندگان عزیز توجه دارند که محیی الدین نه تنها در خلافت ظاهری خلفای ثلاث را ذی حق و مقدم بر علی علیه السلام می دانسته است، بلکه مقام خلافت باطنی و قطبیت را هم که بالاترین مقام ولایت و درجات معنویت و معرفت و قرب به حق متعال می داند، برای آنان به ترتیب قائل بوده تا آن که بعد از عثمان برای علی علیه السلام آن مقام را قائل

(۱) فتوحات، ج ۲، ص ۶.

شده است.

به نظر مرحوم حاج میرزا حسین نوری (۱۳۲۰ - ۱۲۵۴ هـ ق) محدث متبحر، ابن عربی در میان علما و نواصب عامه بیشتر از همه با شیعه خصومت ورزیده است چرا که در فتوحاتش در جائی که از احوال اقطاب سخن گفته، ابوبکر، عمر، عثمان، علی و امام حسن علیهم السلام، عمر بن عبدالعزیز و حتی متوکل را در یک ردیف قرار داده و آنان را از اقطابی شمرده است که هم صاحب خلافت ظاهری بودند و هم حائز خلافت باطنی، در صورتی که متوکل همان کسی است که دستور داد تا قبر امام حسین علیه السلام را ویران سازند و مردم را از زیارت آن قبر شریف باز دارند^۱.

آری متوکل از دشمنان سرسخت خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و شیعیان بوده است و در سال ۲۴۴ ادیب زمان و معلم فرزندانش - یعقوب بن سگیت - را به وضع فجیعی به قتل رسانید زیرا یعقوب در پاسخ سؤال وی که پرسیده بود فرزندان من: معتز و مؤید را بیشتر دوست داری یا حسن و حسین علیهم السلام را؟ گفته بود: قبر غلام علی علیه السلام نزد من عزیزتر است از فرزندان تو، تا چه رسد به حسن و حسین علیهم السلام.

علامه طباطبائی رحمته الله هم می گوید:

«چه طور می شود «محبی الدین» را اهل طریق دانست با وجودی که متوکل را از اولیاء خدا می داند»؟^۲.

گذشته ازا ینها، ابن عربی در کتاب «محاضرة الأبرار و

(۱) نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۲۲، چاپ قدیم.

(۲) روح مجرد، ص ۴۱۱، پاورقی.

مسامرة الأخیار»^۱ نوشته است که:

ابوبکر، ابو عبیده جراح را پیش حضرت علی علیه السلام فرستاد و به وسیله وی از خودداری آن حضرت از بیعت و کناره گیری اش از جماعت و نیز از دعوی خلافت وی، اظهار نگرانی کرد، علی علیه السلام در پاسخ قصد خلافت و امتناع از امر بیعت را نفی و انکار کرد و از کناره گیری و خانه نشینی اش پوزش طلبید که فراق رسول خدا صلی الله علیه و آله وی را بیش از پیش اندوهگین ساخته و دیدن مکانهایی که پیامبر را در آن مکانها می دیده، به اندوه و حسرت او می افزاید و شوق پیوستن به آن حضرت، از علاقه به غیرش باز می دارد.

اضافه می کند که: علی علیه السلام به دنبال این اظهارات پیش ابوبکر می رود و با وی بیعت می کند و میان او و عمر بحث تندی درمی گیرد و سرانجام به اعتذار علی علیه السلام از عمر می انجامد.^۲

مسلم است که هیچ شیعه ای از دل روا نمی دارد چنین سخنانی را که ابن عربی به زبان آورده، به زبان بیاورد.

علاوه بر این، در ابتدای فتوحات می گوید: در یکی از معراج هائی که به دفعات به افلاک داشته است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مشاهده نموده، در حالی که «والصدیق علی یمینه الانفس والفاروق علی یساره الأقدس والختم بین یدیه.. و علی یترجم عن الختم بلسانه و ذوالنورین مشتمل برداء حیاءه مقبل علی شأنه...»^۳. «ابوبکر صدیق در طرف راست و عمر

(۱) مکرر به طبع رسیده است.

(۲) محاضرة الأبرار، ج ۲، ص ۱۸۹ - ۱۷۵.

(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۲.

۱۲۸ داوری درباره ابن عربی

فاروق در طرف چپ آن حضرت نشسته و علی علیه السلام فقط به عنوان مترجم بین پیامبران و حضرت رسول عمل می کرده است.

و نیز محیی الدین در فتوحات مکاشفه ای از بعضی از اولیای رجبیون نقل می کند که طبق آن «رجبیون»^۱ در کشفشان روافض (شیعه) را به صورت خوک می بینند و آورده است: دو مرد از عدول شافعی که کسی ایشان را تهمت «رفض» نمی زد. مرشدی از اولیای ایشان را چنین دید.

ابن عربی می گوید:

من آن ولی را دیدم و با وی صحبت کردم. آن ولی به آن دو مرد گفت که: من شما را به صورت خوک می بینم و این علامتی است در میان من و خدا که: رافضیان را به صورت خوک به من می نماید. پس آن دو رافضی در باطن توبه کردند. آن ولی به ایشان گفت که: حالا شما را به صورت انسان می بینم آن دو رافضی اعتراف کردند و تعجب نمودند.^۲

(۱) رجبیون طائفه ای از رجال الله اند که حالشان قیام به عظمة الله و صاحبان قول تقلید با توجه به آیه (سنلقى عليك قولاً ثقیلاً)، ایشان از آن افرادند و در هر زمانی چهل نفرند نه کم می شوند و نه زیاد. به این جهت رجبیون نامیده شده اند که حال این مقام برای آنان تنها در ماه رجب حاصل است. از استهلال تا انفصال آن (فتوحات، ج ۲، ص ۸).

(۲) مکاشفه ای از بعض اولیاء رجبیین به نقل محیی الدین (فتوحات، ج ۲، ص ۸) و کان هذا الذی رایته قد ابقی علیه کشف الروافض من أهل الشيعة سائر السنة فکان یراهم خنازیر فیأتی الرجل المستور الذی لا یعرف منه هذا المذهب قط و هو فی نفسه مؤمن به یدین به ربه فاذا مرّ علیه یراه فی صورة خنزیر فیستدعیه و یقول له تب الی الله فانک شیعی رافضی فبقی الآخر متعجباً من ذلك فان تاب و صدق فی توبته رآه انساناً و ان قال له بلسانه تبت و هو یضمّر مذهبه لا یزال یراه خنزیراً فیقول له کذبت فی قولک تبت و اذا صدق یقول له صدقت فیرفع ذلك الرجل صدقه فی کشفه فیرجع عن مذهبه ذلك الرافضی و لقد جرى لهذا مثل هذا مع رجلین عاقلین من أهل العدالة من الشافعية ما عرف منهما قط التشیع - لم یکنوا من بیت

داوری درباره ابن عربی ۱۲۹

و او مدعی است که: «وهی العلامة التي جعل الله له في أهل هذا المذهب». «شکل خوک علامتی است که خداوند برای پیروان این مذهب (شیعه) قرار داده است».

مؤلف کتاب «محيي الدين بن عربي» این ایراد را به وی وارد دانسته و می‌گوید:

گرچه این سخن از این نقطه نظر که وی یک مسلمان سنی و در نتیجه مخالف شیعیان است که به گفته خودش درباره ابوبکر و عمر عقیده سوء دارند و در حق علی عليه السلام غلو می‌کنند^۱، بسیار طبیعی است و اما از نقطه نظر دیگر یعنی این که او خود را یک صوفی و یک عارف راستین می‌داند، بسیار بعید و مستبعد می‌نماید که عارف راستین را، آن هم عارف وحدت وجودی که احیاناً به وحدت ادیان نیز تفوه می‌کند با نوع عقیده و مذهب مردم چه کار؟! و او چگونه روا می‌دارد که گروهی را به واسطه داشتن عقیده و مذهب خاصی تا آن حد تحقیر و توهین نماید که سیرت و سریرتشان را تا مرتبه خنازیر پائین بیاورد و یا دست‌کم از کسانی که این‌گونه سخنان کوتاه‌بینانه را بر زبان رانده‌اند، به بزرگی یاد کند و دعاویشان را با آب و تاب نقل نماید و خودشان را اولیاءالله پندارد.

خلاصه این نوع مقالات با مقام علم و عرفان و آزادگی و آزاداندیشی سازگار نمی‌نماید^۲، مسلماً اگر محیی الدین شیعه بود، هرگز حاضر نمی‌شد خود را خنزیر بنامد.

(۱) فتوحات، ج ۲، ص ۸.

التشیع...

(۲) جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۴۱۰ - ۴۰۹.

۱۳۰..... داوری درباره ابن عربی

به علاوه موضوع ایمان و اسلام جناب ابوطالب عموی پیامبر اکرم ﷺ و پدرگرامی امیرالمؤمنین علی ﷺ امری است مورد اتفاق تمام علمای شیعه به پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام ولی نظر شخص محیی الدین ابن عربی خلاف نظر خاندان وحی و ائمه ما می باشد او در فصوص الحکم آورده است:

«لم يكن أحد أكمل من رسول الله ﷺ ولا أعلى وأقوى همّة منه وما أثرت في اسلام أبي طالب عمّه وفيه نزلت الآية التي ذكرناها، «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۱.

«کسی کامل تر از رسول خدا ﷺ و برتر و پر قدرت تر از او از نظر همّت و تأثیر آن نبود درحالی که این همت در اسلام آوردن ابوطالب عموی پیامبر اثری نبخشید و در مورد شخص ابوطالب است نزول آیه ای را که ذکر کردیم: (تو هدایت نمی کنی آن که را دوست داشته باشی و لکن خداوند متعال هدایت می فرماید هر که را که بخواهد)».

اینها نمونه هائی بود از کلام او که دلالت بر عدم اعتقاد او به ائمه اهل بیت علیهم السلام و خاندان وحی دارد و گونه مانند آنچه گفته شد، سخن بسیار دارد. پس بر آدم منصف هیچ شک و شبهه ای باقی نمی ماند در این که ابن عربی نه تنها شیعه نبود بلکه نسبت به شیعه و پیروان اهل بیت عناد هم داشته است.

بسیار عجیب است که برخی از علمای شیعه امامیه به تشیع وی قائل شده اند^۲.

(۱) فصوص الحکم، ص ۲۹۶.

(۲) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۱.

داوری درباره ابن عربی ۱۳۱

سید صالح موسوی خلخالی شارح کتاب مناقب منسوب به ابن عربی، عده‌ای از علمای شیعه از جمله «شیخ بهائی، میرزا محمد اخباری و قاضی نورالله شوشتری را نام می‌برد که به تشیع ابن عربی قائل شده‌اند^۱ ما در اینجا به اختصار به نقل اقوال و بررسی شواهد و دلائل این سه عالم نامبرده می‌پردازیم:

۱ - شیخ بهائی (متوفی ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱ هـ) در کتاب «الأربعین» خود عبارت باب ۳۶۶ فتوحات مکیه را به صورت زیر خلاصه کرده و نوشته است:

«سخن شیخ عارف کامل، شیخ محیی‌الدین بن عربی که در فتوحات در این مقام آورده است، بسیار نیکو می‌نماید او در باب ۳۶۶ کتاب مذکور نوشته است:

«انَّ لِلَّهِ خَلِيفَةً يَخْرُجُ مِنْ عَتَرَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ ﷺ يَوَاطِي اسْمَهُ اسْمَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ جَدَّهُ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ ﷺ يَبَايِعُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ يَشْبَهُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَلْقِ وَ يَنْزِلُ عَنْهُ فِي الْخُلُقِ...^۲ اسعد الناس به أهل الكوفة يعيش خسماً أو سبغاً أو تسعاً يضع الجزية و يدعوا الى الله بالسيف و يرفع المذاهب عن الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص، اعداؤه مقلده العلماء أهل الاجتهاد و بما يروونه يحكم بخلاف ما ذهب اليه ائمتهم فيدخلون كرهاً تحت حكمه خوفاً من

(۱) او علاوه بر سه عالم فوق از ابن فهد حلی، فیض کاشانی، مجلسی اول و قاضی سعید قمی نیز نام برده که قائل به تشیع ابن عربی بودند. مراجعه شود به مقدمه مناقب، ص ۶۲ و ۲۴.

(۲) شیخ از اینجا چند جمله انداخته است.

۱۳۲ داوری درباره ابن عربی

سیفه یفرح به عامّة المسلمين أكثر من خواصّهم، یبایعه العارفون من أهل الحقایق عن شهود و کشف بتعریف الهی له رجال الهیون یقیمون دعوته و ینصرونه و لولا ان السیف بیده لأفتی الفقهاء بقتله ولكن الله یظهره بالسیف والکرم فیطمعون و یخافون و یقبلون حکمه من غیر ایمان و یضمرون خلافه و یعتقدون فیہ اذا حکم فیهم بغير مذهب ائمتهم انه على ضلال فی ذلك لأنهم یعتقدون بان أهل الإجتهد و زمانه قد انقطع و ما بقى مجتهد فی العالم و ان الله لا یوجد بعد ائمتهم احداً له درجة الإجتهد و اما من یدعی التعریف الإلهی بالأحكام الشرعیة فهو عندهم مجنون فاسد الخیال»^۱

«خداوند متعال را خلیفه‌ای است از عترت رسول خدا ﷺ و از فرزندان فاطمه علیها السلام که ظاهر می‌شود، همنام پیامبر است و جدش حسین بن علی علیهما السلام است بین رکن و مقام بیعتش می‌کنند در خلق (به فتح خاء) شبیه پیامبر ولی در خلق (به ضمّ خاء) پائین‌تر از او است... خوشبخت‌ترین مردم به وسیله وی کوفیان هستند پس از ظهور و حکومتش پنج یا هفت یا نه سال زندگی می‌کند جزیه را برمی‌دارد و مردم را با شمشیر به سوی خدا می‌خواند و مذاهب گوناگون را از روی زمین برمی‌اندازد و جز دین خالص اسلام باقی نمی‌ماند. دشمنانش مقلدان اهل اجتهادند. هنگامی که می‌بینند او برخلاف آنچه که پیشوایانش گفته‌اند، حکم می‌کند. پس به اکراه و اجبار به جهت ترس از شمشیرش اطاعتش می‌نمایند. عامّة مسلمانان بیش از خواصّشان به وجود وی شاد می‌گردند و عارفان اهل حقایق وی را از راه کشف و شهود و به تعریف الهی می‌شناسند و بیعتش می‌نمایند و مردمان خداشناس دعوتش را می‌پذیرند و به یاریش می‌شتابند و اگر شمشیر به دستش نباشد، فقها به قتلش فتوی می‌دهند و لکن خداوند

(۱) فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۳۲۷ - الأربعین، ص ۲۲۱ - ۲۲۰، چاپ تبریز.

داوری درباره ابن عربی ۱۳۳

وی را با شمشیر و کرم آشکار می‌سازد، لذا آنان به چشمداشت کرم و خوف از شمشیرش حکمش را قبول می‌نمایند، درحالی که به او ایمان ندارند و خلافتش را در دل پنهان می‌دارند و چون می‌بینند که برخلاف حکم پیشوایانشان حکم می‌کند، وی را گمراه می‌پندارند زیرا آنان معتقدند که اهلِ اجتهاد منقطع شده، زمان آن سپری گشته و در عالم دیگر مجتهدی باقی نمانده و خداوند پس از پیشوایان آنان، احدی را به وجود نمی‌آورد که وی را درجهٔ اجتهاد باشد و اگر کسی ادعا کند که خداوند وی را به احکام شرعی آشنا ساخته نزد آنان دیوانه و فاسد الخیال است».

وجه دلالت عبارت فوق به تشیع ابن عربی به استنباط شیخ بهائی از جهات زیر است:

۱ - اینکه در آغاز عبارت: «انَّ للهِ خلیفه یخرج...» خداوند را خلیفه‌ای است که ظاهر می‌شود. یعنی این خلیفه اکنون موجود است و بعد از آن ظاهر خواهد شد و این برخلاف عقیده اهل سنت و موافق عقیده شیعهٔ اثناعشریه است زیرا اگرچه اهل تسنن هم به ظهور مهدی (عج) قائلند، ولی زنده دانستن آن حضرت، از عقائد شیعهٔ امامیه است.

۲ - این که گفت: نیک‌بخت‌ترین مردمان به ظهور وی کوفیان هستند، این هم باز با عقیده شیعیان سازگار است که معتقدند آفتاب امامت قائم آل محمد صلی الله علیه و آله مهدی موعود علیه السلام از مکه معظمه طلوع می‌نماید، از آن مکان مقدس مستقیماً به کوفه وارد می‌شود و پس از تصرف کوفه و بیعت کوفیان به دیگر بلاد لشکر می‌فرستد.

۳ - این که فقها را سرزنش کرده به این که چون احکام مهدی (عج) را برخلاف مذاهب ائمهٔ خود می‌یابند، گمراهش

۱۳۴ داوری درباره ابن عربی

می‌پندارند و با وی به مخالفت می‌پردازند، زیرا که به نظر آنان عقیده اهل اجتهاد پایان یافته و باب اجتهاد مسدود گردیده است. مسلم این سرزنش و نکوهش متوجه فقهای اهل تسنن و مخصوص به آنان است زیرا آنها هستند که می‌گویند پس از ائمه چهارگانه باب اجتهاد به کلی بسته شده است و هر حکمی و فتوایی که برخلاف رأی آنان صادر گردد، مردود است و لذا چون احکام صادره از مهدی را برخلاف آرای ائمه خود می‌بینند، به مخالفت و خصومتش برمی‌خیزند.^۱

یکی از محققان بعد از نقل استنباط شیخ بهائی به بررسی و داوری پرداخته می‌گوید: استناد به این گفتار ابن عربی برای اثبات تشیع وی به ویژه از دانائی چون شیخ بهائی بسیار عجیب می‌نماید زیرا اولاً عبارت فتوحات در تمام نسخه‌های چاپی^۲ «جده الحسن بن علی بن ابی طالب» است و این موافق عقیده علمای اهل سنت و مخالف عقیده شیعه امامیه است که به عقیده شیعه مهدی از اولاد حسین بن علی علیه السلام است.^۳

(۱) اربعین شیخ بهائی، طبع تبریز، ص ۲۲۱-۲۲۰، طبع قم، ص ۲۰۹-۲۰۸ ذیل حدیث ۳۶.
(۲) طبع بولاق، ج ۳، ص ۴۳۰ - طبع مصر، ج ۳، ص ۳۲۷ - طبع بیروت. ظاهراً افسست طبع مصر است ج ۳، ص ۳۲۷ - اما اکثر علمای شیعه مثلاً شیخ بهائی در اربعین قاضی نورالله در مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۱؛ قطب الدین اشکوری در محبوب القلوب، ج ۲، ص ۶۳۱ که به نقل عبارت مورد بحث پرداخته‌اند، به صورت «جده الحسین بن علی» نقل کرده‌اند که موافق عقیده شیعه و مخالف عقیده اهل تسنن و نسخ موجود فتوحات است شاید در نزد این بزرگان نسخه‌ای از فتوحات بوده که با نسخ چاپی فرق داشته است ظاهراً در میان علمای شیعه فقط سید صدرالدین صدر در کتاب «المهدی» به صورت «جده الحسن بن علی» آورده که ظاهراً از نسخ چاپی اخذ کرده است (المهدی، ص ۷۸)

(۳) نجم الثاقب، ص ۱۱۰.

داوری درباره ابن عربی ۱۳۵

البته تبارش به امام حسن مجتبیٰ علیه السلام نیز می‌رسد اما اعتقاد به این که آن حضرت فقط از نسل امام حسن مجتبیٰ است، از خصائص اهل سنت است^۱ و ظاهر عبارت جدّه الحسن بن علی دلالت به اختصاص دارد.

ثانیاً اعتقاد به زنده بودن مهدی که شیخ بهائی آن را از خصائص امامیه پنداشته، اختصاص به امامیه ندارد که برخی از علمای اهل تسنن نیز به زنده بودن آن حضرت اعتقاد دارند^۲.

میرزای قمی (متوفی ۱۲۳۱ هـ.ق)، این نوع سخنان را برای اثبات تشیع ابن عربی کافی نمی‌داند، آنجا که می‌نویسد:

محیی الدین بن عربی در اواخر فتوحات در باب ۳۶۶ که می‌گوید: کلامی که دلالت دارد بر خلافت و امامت جناب

(۱) ابو داود در صحیح خود (ج ۴، ص ۹۹ و ۸۹) از علی علیه السلام روایتی نقل کرده و طبق آن روایت مهدی را از اولاد امام حسن مجتبیٰ دانسته و روایتی را که دلالت دارد آن حضرت از اولاد حسین بن علی باشد، واهی و بی‌اساس پنداشته است بعضی از علمای اهل تسنن نیز مطابق ظاهر روایت ابو داود، مهدی را فقط از اولاد امام حسن مجتبیٰ دانسته‌اند (المهدی، ص ۵۹ - ۵۸).

(۲) جماعتی از اهل تسنن را اعتقاد آن است که آن حضرت (مهدی) متولد شده و فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است این قول را نسبت داده‌اند به گنجی شافعی در کتاب «کفاية الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب» و ابوالمظفر سبط ابن الجوزی شمس الدین در کتاب «تذکرة الخواص» و محمد بن طلحه شافعی خطیب دمشق و شیخ عبدالوهاب بن علی شعرانی در کتاب «الیواقیت» و نورالدین علی بن محمد بن صباغ مالکی در «الفصول المهمة» و فضل بن روزبهان خنجی در شرح قول علامه در «نهج الحق» و جمال الدین سیوطی در رساله «احیاء المیت بفضائل اهل البیت» و دیگران. مراجعه شود: تحفة عباسی محمد طاهر قمی و البیان فی اخبار صاحب الزمان تألیف گنجی شافعی، باب ۹ و ۲۵ - والزام الناصب ج ۲، ص ۱۰۹ و ۱۰۶.

۱۳۶ داوری درباره ابن عربی

صاحب الأمر علیه السلام هم دلالتی واضح بر تشیع او ندارد:

«ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله صلی الله علیه و آله و ولد فاطمه يواطى اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام و اعداؤه مقلدة العلماء أهل الاجتهاد لما يروونه من الحكم بخلاف ما ذهب الله ائمتهم».

به جهت آن که اهل سنت منکر صاحب الأمر نیستند و اخبار بسیار از رسول خدا صلی الله علیه و آله در آمدن او نقل می کنند، بیش از این نیست که می گویند هنوز نیامده است و آن که محیی الدین گفته، دشمن او فقهای زمان اویند وجه این کلام همان است که مذکور شد یعنی هر که فقیه و از علمای ظاهر است، با رفتار قطب موافقت ندارد، نه این که مراد از فقها، فقهای اهل سنت باشد. از راه سنی بودن یا دلالت کند بر تشیع او و همچنین دلالت واضح بر وجود قائم ندارد به جهت آن که یخرج محتمل است که مراد از خروج؛ خروج مصطلح باشد یعنی اظهار شوکت می کند و محتمل است که مراد بیرون آمدن و متولد شدن از عترت باشد، بلکه این اظهر است^۱.

۲ - قاضی نورالله شوشتری هم در اثبات تشیع ابن عربی کوشیده است و در کتاب مجالس المؤمنین از سید محمد نوربخش نقل کرده است که شیخ محیی الدین در اخفای محبت آدم اولیاء علی مرتضی علیه السلام معذور است زیرا که مملکت جای متعصبان بوده و شیخ را دشمنان بسیار بودند که قصد قتل وی داشتند درباره معاویه و یزید و

(۱) مدرسی، قم نامه، ص ۷ - ۲۳۶.

داوری درباره ابن عربی ۱۳۷

بنی‌امیه به وفق همان اعتقاد که اهل شام داشتند و به همان عبارات والقباب که ایشان نام می‌گرفتند، سخن گفته تا از شرّ ایشان ایمن باشد و برای دفع مضرت چنین اظهار کردن جایز است او پس از نقل این گفتار از سید نوربخش، ابیات زیرا را از ابن عربی نقل می‌نماید که دلالت بر شدّت محبت و ارادت وی به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام دارد:

رأيت ولأئـى آل طه وسيلة

على رغم اهل البعد يورثنى القربى

فما طلب المبعوث اجراً على الهدى

بتبليغه الا المودة فى القربى^۱

و امثال این ابیات را دلیل بر تشیع ابن عربی می‌پندارد، در صورتی که دلیل اعم از مدّعاست و لذا برای اثبات مدّعی که تشیع ابن عربی است، پسندیده نمی‌باشد^۲.

۳ - میرزا محمد محدّث نیشابوری این محدث اخباری نیز در اثبات تشیع ابن عربی خود را به تکلف انداخته و در کتاب رجال کبیر خود پس از تعظیم و تکریم او، از این که ظاهر تصانیفش موافق با مذهب سنیان است، معذورش داشته است که در بلاد اهل تسنن و در زمان سختی زندگی می‌کرده است و همچنین بعضی از عبارات ابن عربی را، که به عقیده وی با مذهب شیعه امامیه سازگار است، در کتابی به نام «میزان التمییز فی العلم العزیز» گردآوری کرده است. از جمله دلائل و

(۱) مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۲ - روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۷.

(۲) دکتر جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی، ص ۳۵۷.

۱۳۸ داوری درباره ابن عربی

شواهدی که به آن استدلال و استشهاد کرده^۱، این است مثلاً در فصوص در فصّ هارونی به حدیث منزلت اشاره کرده و در فتوحاتش آورده است که: «ان بین الفلك الثامن والتاسع قصراً له اثني عشر برجاً على مثال النبي والأئمة الإثني عشر...» و نیز در کتاب فتوحات در باب ۳۱۸ نوشته است: جز خداوند شارعی نیست خداوند به پیامبرش فرمود:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ﴾.

«ما قرآن را برای تو فرستادیم تا میان مردم حکم کنی به آنچه خداوند به تو نمایانده

است.»

و نه گفت به آنچه خودت دیده‌ای، بلکه خداوند وی را، در قضیه عایشه و حفصه که به سوگند، امری را بر خود حرام کرده بود، مورد عتاب قرار داد و فرمود: ای پیامبر چرا برای خشنودی زنان بر خود حرام می‌کنی آنچه را که خداوند برای تو حلال کرده است این تازه در خصوص پیامبر بود که معصوم و مصون از خطا بود تا چه رسد به رأی کسی که معصوم نیست و احتمال خطایش بیش از صواب است، جایز نیست خداوند را به رأی خود که از کتاب و سنت و اجماع استنباط نشده، عبادت کرد و اما قیاس، من به آن قائل نیستم و از آن متابعت نمی‌کنم و خداوند بر ما واجب نکرده است که از شیئی غیر قبول پیامبرش، چیزی اخذ کنیم^۲.

وجه دلالت عبارت فوق بر تشیع ابن عربی، آنطوری که محدث

(۱) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۷.

(۲) فتوحات، ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹.

نیشابوری تصور کرده است، به این صورت است که فقهای اهل سنت در استنباط احکام شرعیه قیاس را در برابر کتاب و سنت و اجماع، دلیل مستقل پنداشته‌اند و عمل به مقتضای آن را واجب دانسته‌اند. در صورتی که ابن عربی با این عبارت برخلاف عقیده فقهای اهل سنت و بر وفاق طریقه فقهای شیعه گفته است: اگر عمل به رأی خود برای کسی روا بودی به طریق اولی برای پیامبر ﷺ روا بودی که او از منزلت عصمت برخوردار بود و رأی شریفش از زلت و خطا معصوم بود در صورتی که خدای تعالی وی را به جهت متابعت رأی خود با خطاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» عتاب فرمود. پس بنابراین، این متابعت قیاس که در واقع رأی بدون دلیل است، برای احدی جایز نخواهد بود.^۱

قبل از آن که در ادله و شواهد این سه عالم بزرگوار به داوری بنشینیم، لازم به یادآوری است محدث نیشابوری از این نکته غفلت داشته است که تنها شیعه امامیه نیست که عمل به قیاس را جایز نمی‌داند، بلکه از ائمه اهل سنت نیز محمد بن داود ظاهری و پیروانش که ابن عربی یکی از آنها بود، از قیاس دوری جسته‌اند و اگر دوری از قیاس نشانه تشیع باشد، در این صورت باید داود ظاهری و پیروان وی را شیعه دانست و شیعه زیدیه را که مانند جمهور فقهای اهل سنت که عمل به قیاس را پذیرفته‌اند، سنی نامید.^۲

(۱) مقدمه شرح مناقب، ص ۳۱ - ۳۰ بنا به نقل دکتر جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۳۵۸.

(۲) الأحکام ابن حزم، ج ۷، ص ۵۶، ۵۳ - اسنوی، نهاية السؤل، ج ۳، ص ۸.

۱۴۰ داوری درباره ابن عربی

آنچه به نظر درست می‌آید، این است که ابن عربی شیعه نمی‌باشد و ادله و شواهد مذکور چنان که اشاره شد، برای اثبات تشیع وی کافی و بسنده نمی‌نماید و اگر هم از سخنانی که برخلاف عقاید شیعه به ویژه امامیه به زبان آورده است صرف‌نظر کنیم، سخنان وی باز هم برای اثبات تشیع او کافی نیست طبق نوشته‌هایش و نوشته‌های دیگران او سنی است نهایت سنی صوفی که در اوایل در فروع ظاهری^۱ یا مالکی^۲ بود و در اواخر خود به اجتهاد می‌پرداخت و از هیچ کدام از ائمه اهل سنت تقلید نمی‌نمود^۳ و در اصول باطنی بود که از کشف و عیان استمداد می‌جست^۴ ..

برخی ابن عربی را تابع ابن حزم پنداشته‌اند اما خود او شدیداً به انکار آن پرداخته است و تأکید نموده که مقال و معتمد من کتاب خدا، سنت پیامبر و اجماع خلق است:

نسبونی الی ابن حزم وائی لست ممّن یقول قال ابن حزم
لا ولا غیره فان مقالی قال نص الكتاب ذلك علمی
او یقول الرسول او أجمع الخلق علی ما أقول ذلك حکمی^۵
بالاخره آنان که در اثبات تشیع او کوشیده‌اند، سعیشان عاطل و باطل است همچنان که کوشش عبدالوهاب شعرانی که خواسته است وی را یک سنی پایبند به جمیع اصول و فروع مذهب تسنن و متشرع و

(۱) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

(۲) نبهانی، جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۲۰۰.

(۳) ابن خلکان، وفيات الأعیان، ج ۷، ص ۱۱.

(۴) ترجمه ابن عربی، ص ۵۵۵.

(۵) محیی الدین ابن عربی من شعره، ص ۱۳۹.

متعبد به کتاب و سنت قلمدادش کند و حتی عقیده به وحدت وجود را نیز از وی نفی کند، بیهوده و عبث است به طوری که صوفی معروفی چون شمس تبریزی که یار و معاشرش بوده، نقل کرده است که وی در متابعت شرع نبوده و شریعت را رعایت نمی کرده است. عین عبارت شمس چنین است:

«در سخن شیخ محمد (ابن عربی) این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد و آنگاه او را دیدمی خطا کردی و وقتها به او بنمودمی سرفرو انداختی، گفתי فرزند! تازیانه می زنی قوی»^۱.
و بازگوید: «وقتها شیخ محمد سجود و رکوع کردی و گفתי بنده اهل شرعم، اما متابعت نداشت...»^۲.

باز گوید: «نیکو همدرد بود نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد (ابن عربی) اما در متابعت نبود، عین متابعت خود آن بود، نی متابعت نمی کرد»^۳.

به خاطر همین است که عده زیادی از فقها و علمای معاصرش وی را به شدت تکفیر کرده اند و در ردش کتابها نوشته اند.

پس بنابراین، ابن عربی در حقیقت نه شیعه به معنای متداول لفظ و نه سنی به معنی متعارف آن بود، بلکه یک صوفی وحدت وجودی است که هم وجود را واحد می داند و هم حقیقت را و احیاناً دین و مذهب را و هم می پنداشت. بنابراین، او در این راه بود که خود را از

(۱) مقالات شمس تبریزی، ص ۲۹۸.

(۲) همان، ص ۳۵۷.

(۳) همان، ص ۳۵۲.

۱۴۲ داوری درباره ابن عربی

حدود و قیود تعصبات خارج و ازمجادات و مناظرات دینی و کلامی
رها سازد. چنانکه سروده است:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوئان و کعبه طائف و الواح تورا و مصحف قرآن
ادین بدین الحبّ انی توجهت رکائبه فالحب دینی و ایمانی^۱

نظر علمای اسلام

جمع کثیری از علمای اسلام ابن عربی را به علم و فضل و وسعت اطلاعات و کثرت تألیفاتش ستوده‌اند و به اتفاق کلمه از مقام علمی و فرهنگی به نحو شایسته ستایش کرده‌اند اما در خصوص ایمان و اعتقاد دینی و قدس و تقوایش، عقایدی متضاد اظهار داشته‌اند، بعضی او را از اولیاء الله و انسانی کامل و قطب اکبر دانسته‌اند اما بعضی دیگر وی را بی‌ایمان و بی‌دین، فاسق و فاجر، کافر و ملعون، مُکذّب جمیع کتب و رسل الهی و مُحلّل همه فروج و شیخ سوء و کذاب خوانده‌اند چرا که اقوال و افعال و افکارش را با ظاهر دین و شریعت سازگار نیافته‌اند و لذا به قدح و سرزنشش پرداخته‌اند و بعضی هم درباره‌اش توقّف کرده و از اظهار نظر خودداری نموده‌اند به قول استاد شهید مطهری:

«هیچ کس به اندازه محیی الدین درباره‌اش متناقض اظهار نظر

(۱) ترجمان الأشواق، ص ۴۴ - ۴۳ ترجمه این ابیات قبلاً گذشت.

داوری درباره ابن عربی ۱۴۳

نشده است بعضی او را از اولیاء اللّه و انسان خیلی کامل و قطب اکبر می دانند و بعضی او را یک کافر مرتد... حرفهایش هم همین طور است بعضی حرفهایش که از او شنیده شده است، شاید از منحط ترین حرفهاست و در مقابل عالی ترین و پرجا ترین حرفها هم از او شنیده شده است»^۱.

کسانی که مطلقاً او را ستوده اند، اغلب از سران صوفیه هستند و چون او را هم عقیده و هم مرام خویش یافته اند، زبان به مدح و ستایشش گشوده و به انتقادات و اعتراضات مخالفانش پاسخ داده اند ما از این عده به سخنان چند نفر اشاره می کنیم:

۱ - شهاب الدین، عمر بن سهروردی شافعی (۶۳۲ - ۵۳۹)

شیخ مشایخ صوفیه بغداد، مؤسس فرقه سهروردیه، مرشد شیخ اجل سعدی شیرازی^۲ و مؤلف کتابهای «عوارف المعارف» در تصوف^۳ و «رشف النصایح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیة، اعلام الهدی و عقیده ارباب التّقی» است که ابن عربی را دیده با وی سخن گفته و سپس به مدح و ستایشش پرداخته است. گویند: این دو صوفی سرشناس در بغداد به روایتی در مکه در سال ۶۰۸ با یکدیگر ملاقات و

(۱) استاد مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۳۸.

(۲) نفحات الانس، ص ۴۷۲ - ریاض السیاحة، ص ۵ - ۸۶۴ - سعدی خود می گوید: مرا شیخ دانای مرشد شهاب، و اندرز فرمود بر روی آب.

(۳) وفيات الأعیان، ج ۳، رقم ۴۹۷، ص ۴۶۴ - كشف الظنون، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۹۰۵، ج ۲، ص ۱۱۷۷.

۱۴۴ داوری درباره ابن عربی

اجتماع کرده‌اند و پس از گفتگوی کوتاه از هم جدا گشته‌اند، چون از سهروردی در خصوص ابن عربی پرسیدند او گفت: ابن عربی «بحر حقائق»^۱ و به روایتی «دریای بی‌کران» است^۲ و چون از ابن عربی درباره وی سؤال کردند، پاسخ داد او عبدی صالح^۳ و به روایت دیگر گفت: از سرتاپا مملو از سنت است^۴.

۲ - ابوالحسن علی بن ابراهیم بن عبدالله قاری بغدادی (م ۸۲۱)

که از بزرگان و پیروان و مرشدان صوفیان زمانش بوده است. او نیز در برابر مخالفان ابن عربی به دفاع برخاسته و در ستایشش داد سخن داده است و کتابی در شرح مناقب و دفاع از ابن عربی نوشته و آن را «الدرا الثمین فی مناقب الشیخ محیی الدین» نامیده است و در آن کتاب او را شیخ جلیل عالیقدر، واسع الصدر، متمکن در علوم شرعی، راسخ در اسرار معارف حقیقی، اوحد زمان، اسعد اقران و انجد إخوان قلمداد کرده است^۵.

باز در همان کتاب او را «اسم اعظم» اکسیر زمان، کیمیای عصر و اوان خوانده است^۶.

(۱) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۳۸۱ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۴.
 (۲) در الثمین، ص ۲۸.
 (۳) الدرا الثمین، ص ۲۸.
 (۴) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۳۸۱ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۳.
 (۵) الدر الثمین، ص ۲۴.
 (۶) الدرا الثمین، ص ۴۱.

داوری درباره ابن عربی ۱۴۵

۳ - ابوالفتح محمد بن مظفرالدین بن محمد (م ۹۲۶)

معروف به شیخ مکی، از صوفیان قرن دهم هجری و از مشایخ سلطان سلیم اول عثمانی^۱ که به ادعای خودش ۳۷ سال خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انجام محیی الدین را کرده است^۲ او نیز در دفاع از وی کتابی به نام «الجانب الغربي فی مشکلات الشيخ محیی الدین بن عربی» نوشته و در آن به حلّ و توضیح مشکلات عرفان وی و دفع اعتراضات معترضان پرداخته و در این راه احیاناً خود را به زحمت و تکلف انداخته و در مقام ستایشش نیز غلو کرده و گوئی عنان اختیار از دست داده است وی را شیخ اکبر، کبریت احمر، خاتم اصغر، نور ازهر و بالاخره خاتم ولایت خاصه محمدی خوانده و گفته است این منقبت نزد اهل معرفت، اعظم مناقب است^۳.

۴ - ابوالموهّب، عبدالوهاب بن احمد بن علی انصاری شافعی

(متوفی ۹۷۳)

معروف به شعرانی، صوفی و فقیه بزرگ مصر که به مذاهب اربعه فتوا می داده و تعداد آثارش بالغ بر ۲۴ تاست. شعرانی در کتابهایش به ستایش ابن عربی و حمایت از وی اهتمام ورزیده است. در کتاب «الطبقات الکبری» وی را کامل محقق مدقّق و از اکابر عرفا دانسته و ادعا کرده است که تمام محققین «اهل الله» بر جلالت وی در جمیع علوم

(۲) الجانب الغربي.

(۱) هدیة العارفین، ج ۲، ص ۲۲۸.

(۳) الجانب الغربي

۱۴۶ داوری درباره ابن عربی

اجماع کرده‌اند^۱ و در کتاب «الیواقیت والجواهر» در مقابل مخالفانش از وی دفاع کرده و او را پایبند دین و مقید به کتاب و سنت شناسانده است که درباره‌اش نوشته است: «كان رضى الله عنه متقيداً بالكتاب والسنة و يقول كل من رمى ميزان الشريعة من يده لحظة هلك» و از «ابوطاهر مزنی شاذلی» نقل کرده و پذیرفته است که تمام آنچه در کتب ابن عربی برخلاف شرع می‌نماید «مدسوس علیه» و یا «مؤول» است^۲ او کتاب فتوحات مکیه را نخست به نام «لوائح الأنوار القدسية» مختصر کرده و بعد کتاب «الکبریت الأحمر فی بیان علوم الشیخ الأكبر» را از آن برگزیده است^۳.

البته شعرانی در کتابهای ابن عربی به مطالبی برخورده که برخلاف دین مبین اسلام است ولی مدعی است آنچه که در کتب وی از جمله کتاب فتوحات با ظاهر شریعت و اقوال جمهور علما مخالف می‌نماید. «مدسوس علیه» است و برای تأیید ادعایش می‌گوید: ابوطاهر مغربی نزیل مکه نسخه‌ای از فتوحات مکیه را به من نشان داد که آن را با نسخه شیخ محیی‌الدین بن عربی که به خط خود شیخ مکتوب بوده، در قونیه مقابله کرده بود و من در آن چیزی از آنچه به هنگام اختصار فتوحات درباره آن توقف کرده و حذف نموده بودم، نیافتم^۴.

پیدا است که عبدالوهاب شعرانی صوفی شافعی، در صدد برآمده

(۱) الطبقات الکبری، ص ۱۶۳. (۲) الیواقیت والجواهر، ج ۱، ص ۳۷-.

(۳) مراجعه شود به کتاب الکبریت الأحمر، حاشیه الیواقیت، ج ۱، ص ۲.

(۴) الیواقیت، ج ۱، ص ۷.

کتابهای ابن عربی را از مطالب خلاف شرع پاکسازی کند و به همین جهت کتاب فتوحات او را دو بار تلخیص کرده و چیزهائی را که به نظرش خلاف شرع می آمده، حذف نموده است و نیز کوشیده است تا قول به وحدت وجود را از وی نفی کند و سخنانش را طوری تفسیر نماید که با وحدت شهود سازگار آید نه با وحدت وجود، زیرا به عقیده او این مذهب کفر و الحاد و برخلاف اصول دین مبین اسلام است و لذا شایسته ولی مسلمی، چون ابن عربی که به پندار او از کبار اولیاء الله است، نمی باشد^۱.

غافل از این که ابن عربی نه تنها قائل به وحدت وجود است، بلکه وحدت وجود و موجود دین و روح و فکری را به خود مشغول داشته و اساس و مدار عرفان و اصل حاکم در سیر اندیشه اوست و در نظام فکری وی جمیع مسائل فلسفی و کلامی و عرفانی درباره خدا و صفات او و انسان و معارف او و نیز ادیان و مذاهب، آداب و اخلاق و خلاصه جمیع امور مربوط به دنیا و آخرت از آن اصل متفرع شده است و او آن را پایه و مایه همه چیز قرار می دهد و همه چیز را به آن برمی گرداند. حتی دینش را، که آن را نیز چنان تفسیر و تأویل می نماید که با آن اصل سازگار آید و همه امکاناتش را در راه شرح و بسط آن به کار می برد. بنابراین اساس و محور اندیشه صوفیانه او را همین مسأله وحدت وجود تشکیل می دهد و انکار آن در حقیقت انکار تمام افکار و اندیشه های او است. چنانکه ملاحظه گردید عالمان نامبرده فوق، که به مدح و ستایش

(۱) البواقیت، ج ۱، ص ۷.

ابن عربی پرداخته‌اند از علمای صوفی مسلک اهل تسنن بودند و از آنجا که آوازه و شهرت ابن عربی به سرزمین ایران یعنی کانون اسلام شیعی رسید، قابل توجه علمای شیعه نیز قرار گرفت گرچه اکثریت علمای شیعه به مخالفت برخاستند و عقایدش را مخالف دین و مذهب دریافتند ولی در مقابل عده‌ای از عارف‌مسلکان نیز به درستی عقیده‌اش قائل شدند و به مدح و ستایشش پرداختند از جمله:

سید شهید قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ - ۹۵۶) که در کتاب «مجالس المؤمنین» از ابن عربی حمایت کرده و به انتقادات و اعتراضات مخالفانش پاسخ داده و جداً خود را به تکلف انداخته است. مثلاً برای تبرئه ابن عربی از وحدت وجود مطلق، احتمال داده که این عبارت او «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» تصحیف شده به این معنی که «عین» در اصل «غَیْب» (ماضی از مفرد مذکر غایب از باب تفعیل). پس «عینها» در اصل «غَیْبُهَا» بوده و مقصود ابن عربی از «أظهر الأشياء» ایجاد اشیاء و از «غَیْبُهَا» افنای آنها باشد.^۱

این نوع تفسیر، تفسیر مالا یرضی به صاحبه است و مسلماً مورد نظر ابن عربی نبوده است. انتقاد و تمثیل علاءالدوله سمنانی را که گفته است: «اگر کسی گوید که فضله شیخ عین وجود شیخ است، غضب خواهد فرمود و مسامحه نخواهد نمود». به غایت ناستوده و به فضله نادریشی آلوده دانسته و نوشته است که: «در نظر ارباب توحید، که از آن زمره است محیی‌الدین، معیت حق تعالی با اشیاء از نوع معیت

(۱) مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۲.

داوری درباره ابن عربی ۱۴۹

جسم با جسم نباشد، تا این فساد لازم آید، بلکه از گونه معیت وجود است با ماهیات و ماهیات ملوث و آلوده نیست.»

بالاخره او نه تنها به دفاع از ابن عربی پرداخته، بلکه مدح و ستایشش نیز کرده و او را اوحّد موحّدان خوانده است^۱ به طوری که در اثبات تشیعش نیز پافشاری کرده و در این راه جدّاً خود را به زحمت و مشقّت انداخته است^۲.

محمد بن حسین عاملی ابوالفضائل (۱۰۳۰ - ۹۵۳) معروف به «شیخ بهائی» ادیب و شاعرو عارف، فقیه ریاضی دان و مهندس عالی مقام و شیخ الاسلام اصفهان و صاحب تألیفات ارزنده.

او با این که در داستان رمزی موش و گربه، صوفیه عصر را مستحق ملامت می شمرد، حتی نام صوفی را در حق آنان ناروا می داند ولی او نیز از ابن عربی تجلیل کرده و در آثارش از وی به بزرگی نام برده است چنانکه در کتاب الأربعین به هنگام بحث درباره آیه وضو^۳ و نقل قول وی در این مقام با عناوین «الشیخ الجلیل»، «جمال العارفین»، «محبی الملة والدین» از وی تجلیل کرده است^۴ و نیز در همان کتاب، در جایی که درباره حضرت مهدی علیه السلام سخن می گوید ابن عربی را شیخ عارف و کامل می خواند و کلامش را از فتوحات با تحسین و آب و تاب فراوان وارد می نماید^۵ و چنانکه گذشت، در اثبات تشیعش هم خود را

(۱) مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۷ - ۶۱. (۲) محبی الدین بن عربی، ص ۳۷۲.

(۳) سورة مائده، آیه ۸.

(۴) الأربعین، ص ۳۵، حدیث چهارم، چاپ اخیر قم.

(۵) الأربعین، ص ۲۰۸ ذیل حدیث ۳۶.

۱۵۰ داوری درباره ابن عربی

به تکلف می اندازد.

به علاوه گویند رساله‌ای هم به نام «رسالة الوحدة الوجودية» نوشته و در آن بدون اینکه از ابن عربی اسمی ببرد، به تقریر مسأله وحدت وجود بر مذاق وی همّت گماشته و به دفاع از وی برخاسته و به اعتراضات وارده پاسخ داده است.^۱

محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی ملقب به «صدرالدین» معروف به «صدرالمتألهین» و «ملاً صدرا» (۱۰۵۰ - حد ۹۷۹) از اکابر فلاسفه و وارث اخیر فلسفه یونانی و اسلامی که در تمامی فنون تصوف و کلام و فلسفه متبحر و صاحب ید بیضا بود، او نیز در کتاب معروف خود اسفار، عبارات ابن عربی را با احترام و تحسین بسیار وارد می نماید، کشف و نظرش را درست می داند و افکار و عقایدش را می پذیرد و بالقباب و عناوین: «الشیخ العارف المتأله»^۲؛ «العارف المحقق»^۳: «الشیخ الجلیل»^۴؛ «قدوة المکاشفین»^۵ و نظائر آن یاد می کند.

ابو احمد، محمد بن عبدالنبی بن الصانع (متوفی ۱۲۳۳) محدث نیشابوری معروف به میرزا محمد اخباری، و از علمای مشهور اخباری و صاحب تألیفات زیاد در اخبار و رجال و تفسیر است وی با این که رساله‌ای به نام «نفثة الصدور فی ردّ الصوفیة»^۶ نگاشته به ستایش و طرفداری ابن عربی پرداخته است که وی را از اکابر عرفا، صاحب

(۱) محیی الدین بن عربی، ص ۳۷۲.

(۳) اسفار، ج ۹، ص ۳۸۰.

(۵) اسفار، ج ۹، ص ۴۵.

(۲) اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸.

(۴) اسفار، ج ۱، ص ۲۶۶.

(۶) روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۲۷.

داوری درباره ابن عربی ۱۵۱

کمالات و کرامات خوانده است، کثرت تألیفات وسعت اطلاعات و به ویژه قدرتش را در علم حروف ستوده و به عقیده خود اتهامات وارده را دفع کرده است و بالاخره وی را از پیروان مذهب امامیه اثناعشریه پنداشته و در این که ظاهر تألیفاتش بر طبق مذهب عامه و اهل سنت و جماعت است، معذورش داشته است برای این که در حال تقیه بوده و در زمان سختی زندگی می کرده است^۱. و لذا نمی توانسته عقایدش را که همان عقاید شیعه امامیه بوده، اظهار نماید.

در مقام داوری باید گفت: البته کسی منکر وسعت معلومات و کثرت مؤلفات او نیست و حتی سرسخت ترین دشمنان وی هم به برتری مقام و علم و فضلش اعتراف می نمایند. پس اگر تعریف و تمجید این ستایش کنندگان به خاطر مقام علمی او باشد، جای رد و انکار نیست ولی تعجب اینجاست که طرفدارانش نه تنها او را یک فرد مؤمن و متعبد قلمداد می کنند، بلکه درجه ایمان و قدس و تقوایش را می ستایند و وی را از اکابر اولیاء الله می خوانند! در حالی که هر قدر هم سخنان او را توجیه کنند، عقاید و افکارش با عقاید اسلامی سازگار نیست و پاره ای از رفتار و کردارش با شرع نمی سازد.

بسیار تعجب آور است که برخی از علمای شیعه هم زبان به مدح و ستایش او گشوده اند و اگر این ستایشها به جهت موقعیت علمی او بود، زیاد تعجب آور نبود ولی تعجب در این است که آنها کوشیده اند با تکلف زیاد شیعه بودن او را اثبات کنند. و از همه عجیب تر این که

(۱) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۷.

۱۵۲ داوری درباره ابن عربی

مؤیدالدین جندی در شرح خطبه فصوص الحکم شیخ محیی الدین عربی را معصوم دانسته و او را از هرگونه خبط و خطا مبرا و منزّه معرفی کرده است.^۱

سید جلال الدین آشتیانی در این باره می نویسد: کسانی که با احادیث اهل بیت عصمت و طهارت ~~آشنا~~ آشنائی دارند، به خوبی می دانند که بعد از چهارده معصوم پاک هیچ شخص دیگر دارای مقام عصمت نمی باشد زیرا مقام عصمت از طریق اکتساب به دست نمی آید، خداوند متعال آن مقام را به انبیاء و اولیاء کامل اختصاص داده و این موهبت را تنها به آنان بخشیده است. شیخ اکبر محیی الدین عربی اگرچه دارای علو مقام و جلالت قدر است ولی دارای مقام عصمت نبوده و از لغزش و خطا مصون و منزّه نمی باشد.^۲

انتقاد کنندگان

۱ - احمد بن محمد بیابانکی (۶۷۳ - ۶۵۹) معروف به علاء الدوله سمنانی و موصوف به «سلطان المتألهین» از اکابر عرفا و شعرا و مشایخ صوفیه می باشد و از بعضی کلماتش، تشیع او استظهار می شود و خواجه کرمانی که از مریدان علاء الدوله بوده در حق وی می گوید:

هر کو بره علی عمرانی شد

چون خضر، به سرچشمه حیوانی شد

(۱) شرح فصوص جندی، ص ۱۸۹ چاپ مشهد.

(۲) شرح فصوص جندی، مقدمه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، ص ۴۷.

داوری درباره ابن عربی ۱۵۳

از وسوسه عادت شیطان وارست

مانند علاءدوله سمنانی شد^۱
و بر فتوحات مکيه ابن عربی حاشیه نوشته است این غارف معروف با
اینکه به تعظیم و تکریم ابن عربی پرداخته به مقام ولایتش اعتراف
نموده با وجود این، عقیده وحدت وجودش را نپذیرفته و این سخنش
را، که حق را وجود مطلق گفته، ناروا دانسته و در حواشی خود بر
فتوحات در موارد مختلف بر آن عقیده و این سخنش خرده گرفته است
از جمله آنجا که ابن عربی در فتوحات گفته است: «ان الوجود هو الحق
المنعوت بكل نعت» علاءالدوله سمنانی در حاشیه نوشته است: «ان
الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق و المقيد كما ذكرت».

و نیز ابن عربی در فتوحات گفته است:

«سبحان من اظهر الاشياء كلها و هو عينها».

علاءالدوله در حاشیه به سبب این کلام سخت او را سرزنش و
نکوهش کرده و آن را سخنی بسیار ناروا خوانده است و نوشته است:

«ان الله لا يستحي عن الحق ايها الشيخ لو سمعت من احده
يقول فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه اليه بل تغضب عليه
فكيف يسوغ بعقل ان ينسب الى الله هذا الهذيان تب الى الله توبة
نصوحاً لتنجو من هذه الوعرة التي يستنكف منها الدهريون و
الطبيعيون و اليونانيون و الشلمانيون»

(۱) ریحانة الادب ج ۴ ص ۱۵۸، طرایق الحقایق.

۱۵۴ داوری درباره ابن عربی

«ای شیخ! خداوند از سخن حق شرم نمی دارد. اگر تو بشنوی که کسی می گوید فضله شیخ وجود او است از وی در نمی گذری، بلکه بر وی غضب می کنی، پس عاقل چگونه روا می دارد که این سخن بیهوده را درباره خداوند بزند و این نسبت ناروا را به او بدهد، از این سخن توبه کن، آنها توبه نصوح، تا مگر از این مهلکه هولناک که دهریان، طبیعیان، یونیان و شلمانیان نیز از آن ننگ می دارند، رهایی یابی»^۱.

در موضعی دیگر از فتوحات آورده است که: «وفی نفس الامر لیس الا الوجود الحق».

علاءالدوله در حاشیه نوشته است: «بلی ولیکن از فیض وجودش به جودش مظاهرش ظاهر گشته است پس فیض را وجودی است مطلق، مظاهر را وجودی است مقید و مفیض را وجودی است حق. ایضاً در موضعی دیگر از فتوحات آمده است که «اذ الحق هو الوجود لیس الا».

علاءالدوله نگاشته است:

«هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقید» ولی آنجا که ابن عربی در فتوحات نوشته است: «فهو الحق، عین کل شیئی فی الظهور ما هو عین الأشياء فی ذواتها بل هو هو والأشياء أشياء».

علاءالدوله این سخنش را درست دانسته و پسندیده است لذا در حاشیه نوشته است: بلی، «أَضْبَحْتَ فكن ثابتاً علی هذا القول»^۲. زیرا این عبارت صراحت در این معنی دارد که خداوند عین ذات اشياء

(۱) نقحات الانس ص ۴۸۸، ۴۸۹.

(۲) نقحات الانس ص ۴۸۹ - ۴۸۸ - اصل الأصول، ص ۹۳ - ۹۲.

داوری درباره ابن عربی ۱۵۵

نیست و با این که متجلی و ظاهر در اشیاء است، باز در واقع خدا خدا و اشیاء اشیاء است و این معنی همان است که علاءالدوله نیز بر آن است. عبدالرحمن جامی در نفحات الأنس، در شرح حال عبدالرزاق کاشانی می نویسد:

او با شیخ رکن الدین علاءالدوله سمثانی معاصر بوده و میانشان در قول به وحدت وجود مخالفت و مباحثات واقع است و در آن معنی به یکدیگر مکتوبات نوشته اند. امیر اقبال سیستانی^۱ در راه سلطانی، با شیخ عبدالرزاق همراه شده بود. از وی استفسار آن معنی کرده، وی را در آن معنی غلوّ تمام یافته پس از امیر اقبال سیستانی پرسید، که شیخ تو، در شأن شیخ محیی الدین عربی و سخن او چه اعتقاد دارد؟ در جواب گفته است که او را مردی عظیم الشان میدانم، در معارف، اما می فرماید که این سخن که حق را وجود مطلق گفته غلط کرد. و این سخن را نمی پسندد، وی گفته که اصل همه معارف او خود این سخن است و از این بهتر سخن نیست، عجب، که شیخ تو این را انکار می کند و جمله انبیا و اولیا بر این مذهب بوده اند امیر اقبال این سخن را به شیخ، عرضه داشت کرده بوده است.

شیخ (علاءالدوله) در جواب نوشته است که در جمیع ملل و نحل بدین رسوائی سخن کس نگفته است و چون نیک باز شکافی مذهب طبیعی و دهریه، بهتر به بسیاری از این عقیده اند و در نفی و

(۱) امیر اقبال سیستانی یا اقبال شاه (جلال الدین بن سابق سجستانی) از مریدان علاءالدوله بوده.

۱۵۶ داوری درباره ابن عربی

ابطال این سخنان بسیار نوشته و چون این خبر به شیخ عبدالرزاق رسید به شیخ رکن الدین علاءالدوله مکتوبی نوشته است و شیخ آن را جواب نوشته است.^۱

علاءالدوله در پاسخ نامه عبدالرزاق نوشت و به کاشان فرستاد:

«قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ الْآيَةَ»^۲. بزرگان دین و روندگان راه یقین به اتفاق گفته اند که از معرفت حق برخوردار کسی یابد که طیب لقمه و صدق لهجه شعار و دثار او باشد، چون این هر دو مفقود است از این طامات و ترهات چه مقصود، فاما آنچه از شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفراینی^۳ روایت کرده است مدت سی و دو سال شرف صحبتش یافته ام هرگز این معنی بر زبان او نرفت، بلکه پیوسته از مطالعة مصنفات ابن العربی منع فرموده تا حدی که چون شنیده است که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدرالدین رحمهما الله تعالی فصوص به جهت بعض طلبه درس می گویند به شب آنجا رفت و آن نسخه از دست ایشان باز ستاند و بدرید و منع کلی فرمود، دیگر آنچه به فرزند اعظم صاحب قرآن اعظم «ایده الله بجند التوفیق و اقر عین قلبه بنور التحقیق» حواله کرده است، بر زبان مبارکش رفت که من از این اعتقاد و معارف بیزارم ای عزیز در وقت خوش خود بر وفق اشارت کتاب فتوحات را محشی می گردم بدین تسبیح رسیدم که گفته است: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» نوشتم...^۳.

(۱) هر دو نامه را جامی در نفحات الانس، ص ۴۸۳ - ۴۸۲ آورده است.

(۲) قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون (سورة انعام، آیه ۹۱).

(۳) نفحات الانس، ص ۴۸۹ و ۴۸۸.

سید حیدر آملی (حدود ۷۸۷ - ۷۲۰ یا ۷۱۹)

عارف فاضل ایرانی. این سید که خود از صوفیان و عارفان وحدت وجودی و در این اصل از پیروان ابن عربی محسوب می شود، که به شرح تصوف وی پرداخته و کتابی به نام «نص النصوص» در شرح فصوص الحکم او نوشته است و از این گذشته در آثارش از وی تجلیل و تکریم کرده^۱ و از مشایخ معتبر صوفیه دانسته و در اغلب موارد آراء و عقایدش را پذیرفته و احیاناً اشاراتش را بهترین اشارات ممکن خوانده است^۲ ولی با وجود این، عقیده وی را در خصوص ولایت، که ولایت کلیه مطلقه را به عیسی علیه السلام نسبت داده و او را خاتم ولایت مطلقه دانسته و مهدی علیه السلام را در اظهار شریعت جدش به وی نیازمند پنداشته و خود را هم خاتم ولایت مقیده خوانده، نادرست و ناروا تشخیص داده^۳ و در مقابل تأکید کرده است که عقل و نقل و کشف هر سه متفق است که مقام خاتمیت ولایت مطلقه از آن حضرت علی علیه السلام و مقام خاتمیت ولایت مقیده از آن مهدی موعود علیه السلام است که از فرزندان آن حضرت است و مرتبه اقل؛ اقل وزیری از وزرای مهدی علیه السلام به مراتب کثیری از مرتبه محیی الدین و امثالش بالاتر است و اصلاً؛ اینان را این شایستگی نباشد که با مهدی علیه السلام مقایسه گردند، که نسبت کمال ایشان به کمال مهدی علیه السلام از نسبت قطره به دریا و ذره به خورشید هم کمتر است^۴.

(۱) جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۷۷ و ۱۷۷ و ۱۱۸.

(۲) جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۱۶۳. (۳) جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۱۶۳.

(۴) جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۴۴۵ - ۴۴۴.

باز سید حیدر در همین مسأله ولایت به ابن عربی ایراد گرفته و او را در مذهب تسنن متعصب خوانده و پرخاش کرده است که چرا در معرض استشهاد به مقام ولایت نام شیخین (ابوبکر و عمر) را آورده و ایشان را از اولیاء الله شمرده و از علی علیه السلام و اولادش نامی نبرده است با این که به خوبی می دانسته است که این مقام و منزلت از آن علی علیه السلام است و او قطب الأقطاب و کمل است.

بالاخره سید حیدر اظهار این گونه سخنان را از شخصی، چون ابن عربی بعید می داند به ویژه که او ادعا کرده است که کتاب فصوص الحکم را پیغمبر صلی الله علیه و آله در خواب به وی داده و امر به اظهارش نموده است و او هم آن را بدون کم و کاست نقل کرده است چرا که پیغمبر هرگز به اظهار این گونه سخنان نادرست و ناروا فرمان نمی دهد.

خلاصه به نظر سید حیدر، ابن عربی در مسأله ولایت به راه خطا رفته و شاید هم دچار تعصب خارج از حد گشته، شرط انصاف و بی نظری را رعایت نکرده و حق را ندیده و نشناخته و با همه عظمت قدر و جلالت شأن و کمال مرتبه اش، در خصوص مسأله ولایت نسبت به دیگران ناقص است^۱. با وجود این، او را در این مورد به قیصری برتری داده و از وی منصف تر دانسته است^۲.

(۱) جامع الأسرار، ص ۴۴۷.

(۲) جامع الأسرار، ص ۴۴۳.

محمد بن مرتضی (۱۰۹۱ - ۱۰۰۷)

مشهور به ملا محسن فیض کاشانی شاگرد سید ماجد بحرانی^۱ در حدیث و شاگرد ملا صدرای شیرازی در حکمت، فقیه اخباری و محدث و مفسر معروف شیعه. او که در اوایل تمایل به تصوف داشت، در بعضی از کتب و رسائلش به ویژه اشعارش^۲ بر مذاق صوفیان و عارفان سخن گفته و کتاب «کلمات مکنونه»^۳ را نیز در بیان معارف عارفان وحدت وجودی نوشته است، با این که در مقدمه کتاب مذکور توجه داده است که متصف به احوال این جماعت نبوده و بلکه صرفاً «ناقل اقوال آنان است»^۴.

او در کتاب «بشارة الشيعة» پس از آن که ابن عربی را شیخ اکبر صوفیه و از ائمه این جماعت و از رؤسای معرفت خوانده و وفور علم و دقت نظرش را ستوده، به شدت انتقادش کرده است، گاهی به اختلال عقل متهمش کرده و زمانی نیز از زمره گمگشتگان و گمراهان به شمار آورده است. شدیدترین انتقاد فیض متوجه این گفته ابن عربی است که در کتاب فتوحات مکیه آمده است که: «من از خداوند نخواستم تا امام زمان را به من شناساند و اگر می خواستم، می شناساند» که وی را به این جهت ملامت کرده است که ابن عربی با گفتن این کلام خود را از

(۱) سید ماجد بن هاشم بحرانی (م ۱۰۲۲) نخستین کسی است که در شیراز نشر حدیث نموده است (قصص العلماء، ص ۳۳۵).

(۲) دیوان شعری دارد به زبان فارسی و اشعارش غزلیات و عارفانه است.

(۳) کلمات مکنونه را می توان شرح مختصری بر کتاب فصوص الحکم ابن عربی و اقتباسی از نقد النصوص جامی دانست. (۴) کلمات مکنونه، ص ۸.

۱۶۰ داوری درباره ابن عربی

شناختن امام زمان بی نیاز پنداشته است در صورتی که حدیث مشهور «من لا یعرف امام زمانه، مات میتة جاهلیة» آگاه بوده است.

غرض، لحن انتقاد و مذمت فیض از ابن عربی، با دیگران فرق دارد که مانند آنان به صراحت به کفرش فتوا نداده است ولی رسوای خدا و سرگردان شیاطین و حیران در زمینه علوم دانسته است سخنانش را متناقض باهم و متناقض با عقل و مخالف با شرع و سست تر از خانه عنکبوت و بالاخره موجب خنده کودکان و ریشخند زنان دانسته و تأکید کرده است با این همه ادعائی که در توحید داشته، در گفته هایش با خداوند متعال شرط ادب رعایت نکرده و سخنانی به زبان آورده است که هیچ مسلمانی آنها را نمی پسندد و به زبان نمی آورد.^۱

میرزا محمد باقر بن زین العابدین موسوی خوانساری اصفهانی

(۱۳۱۳ - ۱۲۲۶)

مؤلف کتاب «روضات الجنات» و از مصنفان بنام و مجتهدان عالیمقام و فقیهان روزگارش بوده است^۲ وی در کتاب مذکور ابن عربی را از ارکان سلسله عرفا و از اقطاب ارباب مکاشفه و صفا می خواند ولی بعد به انتقادش می پردازد و مقالاتش را حاکی از حیرت و ضلالت می داند و به اصل وحدت وجودش نیز ایراد می گیرد و وی را از جمله صوفیه غیر صافیه معرفی می نماید زیرا که او در نوشته هایش از هر قریب

(۱) بشارة الشیعة، ص ۱۵۰.

(۲) ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۳۶۶.

داوری درباره ابن عربی ۱۶۱

و بعیدی چیزی گرفته و از هر قدیم و جدیدی مطلبی نقل کرده است جز اهل بیت عصت و طهارت و خزانه علم و حکمت علیه السلام و لذا عبارت کسانی را که وی را «میت الدین» و «ماحی الدین» تعبیر کرده اند، بجا دانسته و تصدیق نموده و گفته است: «سمّاه بعض مشایخ عرفائنا المتأخرین بمیت الدین و عبّر عنه مولانا الوالد المرحوم بلقب أحسن من ذلك اللقب هو «ماحی الدین»^۱.

عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام (۶۶۰ - ۵۷۷ یا ۵۷۸)

جامع علوم و فنون عصر خود، خطیب شهر دمشق و قاضی کشور مصر بوده است^۲ وی زیان به مدح ابن عربی گشوده و به کرات وی را به ولایت و قطبیت ستوده^۳. و به روایتی او را غوث قطب فرد جامع وقت دانسته است^۴ با این حال از او مذمت کرده و شیخ سوء و کذاب و مُحلّل همه فروج خوانده است و ظاهراً علت مذمتش به جهت عدم مراعات ظاهر شرع بوده است.

ابو محمد عبدالله بن اسعد بن علی بن سلیمان یافعی یمنی مکی
اشعری شافعی (متوفی ۷۶۸)

مشهور به «شیخ حجاز» که از شاعران، عالمان و نویسندگان عصر خود بوده است در کتاب معروف خود «مرآة الجنان» در مقام شرح

(۱) روضات الجنات ج ۸، ص ۶۰ - ۵۱. (۲) شذرات الذهب، ج ۵، ص ۳۰۱. (۳) شذرات الذهب ج ۵، ص ۱۹۳. (۴) در الثمین، ص ۲۸.

۱۶۲ داوری درباره ابن عربی

حال ابن عربی چنین آورده است:

عده زیادی از فقها وی را طعن و قدح عظیم کرده‌اند. در مقابل آنان، طائفه‌ای از صوفیه و عده کمی از فقهاء نیز وی را مدح گفته و به تعظیمش پرداخته و کلامش را ستوده‌اند.

اعظم اسباب طعن طاعنان در خصوص وی کتاب «فصوص الحکم» است به من خبر رسیده که امام علامه ابن زملکانی به شرح مذکور پرداخته و آن را طوری توجیه کرده که محظورات مظنون و خوف وقوع در محذور برطرف شده است.

برخی از علمای صالح که از ذوق و فهمی نیکو بهره‌مندند به من گفته‌اند که کلام ابن عربی را تأویل بعیدی است او با امام شهاب‌الدین سهروردی ملاقات کرده و سهروردی وی را ستوده است. اما مذهب من درباره وی توقف و واگذاری کارش به خداوند است.^۱

عمادالدین اسماعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی (۷۷۴ - ۷۰۰)

مفتی، مورخ، محدث و مفسر شهیر مؤلف کتب زیاد از جمله کتاب معروف «البدایة والنهاية» در تاریخ که در این کتاب درباره ابن عربی آورده است، می‌نویسد:

سیر آفاق و بلاد کرده، سپس در مکه رحل اقامت افکنده و در آنجا کتاب فتوحات مکیه را در ۲۰ مجلد تصنیف کرده است، بعضی از

(۱) مرآة الجنان، ج ۲، ص ۱۰۱ - ۱۰۰.

داوری درباره ابن عربی ۱۶۳

مطالب آن کتاب معقول، برخی نامعقول، برخی منکر، برخی غیر منکر و بعضی معروف و بعضی دیگر غیر معروف است از او است کتاب «فصوص الحکم» در این کتاب مطالب زیادی است که ظاهر آنها کفر صریح است.^۱

حاج میرزا حسین نوری (۱۳۲۰ - ۱۲۵۴)

خاتم محدّثان، شیخ مشایخ متأخران که در معرفت احوال روات و طبقات رجال و اسناد و کتب و تراجم علمای اسلام مهارت زیادی داشت، در کتاب «مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل» خود از ابن عربی انتقاد کرده و حتی ملاصدرا را نیز به جهت این که از ابن عربی ستایش کرده مذمت نموده است زیرا به نظر این محدث متبحر ابن عربی در میان علما و نواصب عامه بیشتر از همه با شیعه خصومت ورزیده است چرا که در کتاب فتوحات مکیه در جایی که از احوال اقطاب سخن گفته: ابوبکر، عمر، عثمان و علی، حسن علیه السلام، معاویه بن یزید^۲، عمر بن عبدالعزیز و حتی متوکل عباسی را در یک ردیف قرار داده و آنان را از اقطابی شمرده است که هم صاحب خلافت ظاهری بودند و هم حائز خلافت باطنی. در صورتی که متوکل همان کسی است که دستور داد تا قبر امام حسین علیه السلام را ویران سازند و مردم را از زیارت آن قبر شریف باز

(۱) البدایة والنهاية، ج ۱۲، ص ۱۵۶، طبع مصر.

(۲) معاویه بن یزید، سومین خلیفه اموی در ربیع الأول ۶۴ به خلافت رسید و مدت خلافتش از ۴۰ روز تجاوز نکرد در بیست و یک سالگی درگذشت. (تاریخ الخلفاء، سیوطی، ص ۱۹۶).

۱۶۴ داوری درباره ابن عربی

دارند.

و از انتقادهای دیگر او بر ابن عربی این است که وی شیعه را در ضلالت پنداشته و در کتاب «مسامرة الأبرار» نوشته است که: رجبیون جماعتی هستند که از آثار ریاضتشان این است که روافض (شیعه) را به صورت خوک می بینند»^۱.

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۲۲.

تکفیر کنندگان

حسین بن عبدالرحمن بن محمد معروف به «ابن اهدل» (۸۵۵-۷۷۹)

فقیه اصولی متکلم اشعری محدث و مورخ یمنی^۱ که از مخالفان و دشمنان سرسخت ابن عربی بود و در کتاب «کشف الغطاء» پس از بحث در حقایق توحید و عقاید موحدان و ائمه اشعریان و مخالفانشان از ملحدان و مبتدعان به انتقاد از ابن عربی و اتباعش پرداخته و آنان را مبتدع و غالی و قائل به تشبیه و تجسیم و باطنی و جبری خوانده که قصدشان اضلال مسلمانان و افساد دین مبین اسلام بوده است گذشته از این او را غیر متشرع به شرع محمدی قائل به قدم عالم، منکر علم خداوند به جزئیات، منکر زنده شدن اجساد و عذاب حسی در آخرت و بالاخره از عمده قائلان به وحدت وجود دانسته و به این جهات به تکفیرش پرداخته و به کفرشان فتوی داده است و در تأیید قول و فتوای خویش فتاوای کثیری از فقیهان و مفتیان بزرگ عالم اسلام را که در خصوص تکفیر ابن عربی صادر شده، آورده است^۲. ولی با این همه مانند دیگر مخالفان ابن عربی به مقام فضل و علم او اعتراف نموده و

(۱) مقدمه کشف الغطاء.

(۲) کشف الغطاء، ص ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۶۹.

۱۶۶ داوری درباره ابن عربی

مهارتش را در علم معقولات و مذاهب مخالفین ستوده است.^۱

ابراهیم بن عمر بن حسن شافعی (۸۸۵ - ۸۰۹)

معروف به «برهان‌الدین بقاعی» محدث، مفسر و مورخ مشهور از اعلام عصر خود بوده^۲ با ابن عربی به شدت مخالفت ورزیده و از عقاید و افکارش به سختی انتقاد نموده است و در رد و تکفیرش دو جلد کتاب به نامهای «تنبيه الغبی الی تکفیر ابن عربی» و «تحذیر العباد من أهل العناد بیدعة الاتحاد» تألیف کرده است در این کتابها از تصوف به نحو عام و از تصوف ابن عربی به نحو خاص انتقاد نموده است و در کتاب تنبيه الغبی، ابن عربی را ضال و مضل و ملحد و منکر خداوند و کافر و زندیق خوانده و کلامش را دایر بر وحدت مطلقه دانسته است.^۳ و در کتاب دیگر درباره تکفیر ابن عربی ادعای اجماع کرده و به علاوه یادآور شده که او در خدعه و فریب بسیار ماهر و زبردست بوده و با مهارت و زبردستی خلق کثیری را گمراه ساخته است و لذا بسیاری از مورخان که از خدعه و نیرنگ او آگاه نشده‌اند، فریب او را خورده به مدح و ستایشش پرداخته‌اند.

شایان ذکر است که بقاعی با آن همه مذمت و سرزنش از ابن عربی، باز به برتری مقام علم و فضل وی اعتراف کرده و سعه دانش و

(۱) محیی الدین بن عربی، دکتر جهانگیری، ص ۳۸۵.

(۲) شذرات الذهب، ج ۷، ص ۳۴۰ - ۳۳۹.

(۳) تنبيه الغبی الی تکفیر ابن عربی، ص ۲۰، ۱۹ و ۱۸.

داوری درباره ابن عربی ۱۶۷

کثرت معلوماتش را در علوم و فنون مختلف ستوده و گفته است: «و له علم کثیر فی فنون کثیرة»^۱.

احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام (۷۲۸ - ۶۶۱)

معروف به ابن تیمیه، فقیه مشهور حنبلی که پیروانش او را «شیخ الإسلام» خوانده‌اند^۲.

ابن تیمیه از اشهر قادحان ابن عربی است که در کتب و رسالاتش در مواضع مختلف به ذمّ و نکوهش وی پرداخته، ضالّ و مضلّ اش خوانده و بالاخره به کفرش فتوا داده و حتی او را کافرتر از یهودان و ترسایان و بت پرستان دانسته است. سخنانش را نیز شدیداً مورد انتقاد قرار داده و اظهار داشته که ظاهر و باطن کلام ابن عربی کفر و زندقه است و باطن آن از ظاهرش قبیح تر است^۳. و قول ابن عربی را که می‌گوید: وجود اعیان، نفس وجود حق و عین ذات او است، کفر صریح دانسته و با قول فرعون و قرمطیان^۴ که به گمان وی ایشان نیز منکران وجود صانعند، برابر شمرده است^۵ و کتاب «الردّ الأقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم» در ردّ فصوص الحکم، نوشته است. انتقاد ابن تیمیه بیشتر متوجه وحدت وجود ابن عربی است.

(۱) تحذیر العباد من أهل العناد، ص ۲۱۴ - ۲۱۳.

(۲) شذرات الذهب، ج ۶، ص ۸۰. (۳) مجموعة الرسائل و المسائل، ص ۴۱.

(۴) فرقه‌ای از اسماعیلیه پیروان قرمط بن حمدان.

(۵) مجموعة الرسائل و المسائل، ج ۴، ص ۱۷.

احمد بن محمد (متوفی ۹۹۳)

مشهور به مقدس اردبیلی، متکلم و فقیه بزرگ شیعه که از اخبار و احبار زمان خود به شمار آمده است.^۱ این فقیه مقدس نامی از معترضان به تصوف و از منتقدان متصوفه از جمله ابن عربی بوده و در اعتراض و انتقاد، حدّث و شدّت بیشتری نشان داده و تا توانسته در مذمت و نکوهش این فرقه سخن گفته است.

چنانکه در کتاب معروفش «حَدِيقَةُ الشَّيْعَةِ» چنین نوشته است:

«مقدمین صوفیه مانند بایزید بسطامی و حسین ابن منصور حلاج که شهرت کرده‌اند، بر یکی از این دو مذهب بوده‌اند، به سبب اعتقاد فاسدی که این گروه داشته‌اند، اکثر علمای شیعه مانند شیخ مفید و ابن قولویه و ابن بابویه این دو طایفه ضالّه را خواه حلولیه و خواه اتحادیه از غلات شمرده‌اند و یقین است که ایشان اثر طائفه غلات‌اند که از نواصب‌اند..»

و بعضی از متأخرین اتحادیه مثل محیی‌الدین عربی و شیخ عزیز نسفی و عبدالرزاق کاشی کفر و زندقه را از ایشان گذرانیده به وحدت وجود قائل شده‌اند و گفته‌اند: هر موجودی خداست تعالی الله عَمَّا يَقُولُ الْمَلْحَدُونَ عُلُوّاً کَبِيراً».

و ایضاً باید دانست که سبب تمادی و طغیان ایشان در کفر آن بود

(۱) روضات الجنات، ج ۱، ص ۸۵ - ۷۹.

داوری درباره ابن عربی ۱۶۹

که به مطالعه کتب فلاسفه مشغول شدند و چون بر قول افلاطون و اتباع او اطلاع یافتند از غایت ضلالت گفتار غوایت شعار او را اختیار کردند و از جهت آن که کسی پی نبرد که ایشان دزدان مقالات و اعتقادات قبیحه فلاسفه اند این معنی را لباس دیگر پوشانیده، وحدت وجودش نام کردند و چون معنای آن را از ایشان پرسیدند از روی تلبیس گفتند که این معنی به بیان در نمی آید و بدون ریاضت بسیار و خدمت پیر کامل به آن نمی توان رسید و احمقان را سرگردان ساختند و جمعی از سفیهان در آن باب اوقات بسیار ضایع کردند و فکرها در آن باب دوانیدند و آن کفر عظیم را تأویلها کردند.

و بدانکه علمای صوفیه نه تنها همین معنی را از فلاسفه دزدیده اند، بلکه اکثر مسائل ایشان را از کتاب ایشان اقتباس نموده اند و در آن تصرفها کرده اند و در بعضی از مسائل با ایشان اختلاف ورزیده اند و با یکدیگر نیز در بعضی از آن مخالفت نموده اند چنانکه علاءالدوله سمنانی که یکی از اکابر مشایخ صوفیه است با جمعی از همان فرقه به تخصیص با محیی الدین عربی که او نیز از بزرگان مشایخ این طایفه ضالّه است، در باب وحدت وجود مخاصمت نموده اند، پس شیعه باید به یقین بداند که علمای این فرقه غاویه دزدان مقالات و اعتقادات زشت فلاسفه اند و جهّال ایشان از قبیل جهال ملاحده اند^۱.

(۱) حدیقة الشیعة، ص ۵۶۷ - ۵۶۶.

محمد طاهر بن محمد بن حسین (متوفی ۱۰۹۸)

شیرازی الأصل، نجفی المنشأ، قمی الموطن^۱. معروف به مولی محمد طاهر قمی و شیخ الإسلام شهر مذهبی قم، از علمای صوفی ستیز، که از عقاید و اقوال صوفیه و از جمله از اصل وحدت وجود آنان آگاه بوده و از آنجا که اقوال و عقاید آنها را با شریعت سازگار ندانسته، به ردّ و قدح آنان پرداخته و بسیاری از اصول تصوف به خصوص وحدت وجود و متفرّعات آن شدیداً مورد انتقاد قرار داده و معتقدان آن را تکفیر کرده و حتی کفرشان را اظهر و اعظم از کفر یهود و نصاری دانسته و در «تحفة الأخیار» نوشته است:

«مخفی نماند که صاحبان این مذهب شنیع اگرچه در زیّ اسلامند، و در لباس نفاق پنهانند و لیکن نزد ارباب بصیرت کفر ایشان از کفر یهود و نصاری اظهر و اعظم است زیرا که ایشان منکر مغایرت خالق و مخلوقند که از ضروریات و بدیهیات جمیع مذاهب است، زیرا که این طایفه عالم را صفت خدا و بلکه عین خدا می دانند و همگی گفته اند که حق تعالی پیش از ظهور عالم وجود مطلق بود و بعد از آن به صورت عالم برآمد، عقل شد، نفس شد و آسمان و زمین شد و حیوان شد و غیر آن از اجزای عالم شد»^۲.

و درباره شاهدبازی او می نویسد:

«محبی الدین که از زندیقان عصر خود بوده، در این کتاب

(۱) جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۳۳ - امل الامل، ج ۲، ص ۲۷۷ - تذکره نصرآبادی، ص ۴۷۴ - ریاض العلماء، ج ۵، ص ۱۱۱. (۲) تحفة الأخیار، ص ۵۸، چاپ تهران، شمس.

(مجالس العشاق سلطان حسین میرزای بایقرا) گفته که: او (ابن عربی) عاشق شیخ صدرالدین قونیوی بوده و اختلاط اول ایشان بر این وجه بوده که محیی الدین سواره در کوچه می رفته و شیخ صدرالدین پیاده می آمده و در نظر اول اضطرابی عظیم در دل محیی الدین پدید آمده و بدان سبب محیی الدین پیوسته آتش عشق در سینه اش علم می زد و در اشتعال بود و بعد از آن به ملازمت شیخ رسید گاهی بر استر و گاهی بر اسب سواره سیر می کرد و صدرالدین بدان حسن و جمال غاشیه کشی^۱ می نموده هرچند شیخ در پیش او به زمین می افتاده و می گفته سوار شو قبول نمی کرد، چون بزرگ و بزرگ زاده آن مردم بوده او را تعظیم می کرده اند و شیخ را کافر و ملحد می گفته اند و لعنت می کرده اند»^۲.

خلاصه این شیخ الاسلام از شدیدترین قادحان و تکفیرکنندگان ابن عربی در جهان تشیع است.

باز در همان کتاب نوشته است: شمه از کلمات محیی الدین که بعضی از بی وقوفان شیعه، فریفته او شده اند و ظاهراً این بنا بر آن است که بر کلمات کفر او اطلاع نیافته اند و الا چه معنی دارد که مؤمن بر کلمات کفر او مطلع شود و در کفر او شک نماید. در کتاب فصوص گفته که: تمام خلق اغراضند و در هر لحظه تمام مخلوقات معدوم می شوند. و نیز در کتاب فصوص و فتوحات^۳ گفته که: ختم ولایت به من شد و گفته: جمیع پیغمبران به نزد من حاضر شدند و هیچ کدام از ایشان متکلم

(۱) غاشیه کشی: چاکر، بنده، فرمانبردار، (فرهنگ عمید)

(۲) تحفة الأخبار، ص ۲۶۴، چاپ هدف قم. (۳) فتوحات، ج ۱، ص ۳۱۹.

نشد، سوای هود که مردی است ضخیم جثّه و خوش صورت و خوش محاوره به من گفته که: هود که می دانی پیغمبران چرا حاضر شده اند به تهنیت ختم ولایت تو آمده اند؟ او گفته که: جمیع پیغمبران از مشکاة خاتم الأنبياء اقتباس علم می کنند و جمیع اولیاء از مشکاة خاتم الأولیاء اقتباس علم می کنند و خاتم الأنبياء از مشکاة خاتم الأولیاء اقتباس می نماید و گفته که: «كنت ولياً و آدم بين الماء والطين».

یعنی من ولی بودم و آدم در میان آب و گل بود و گفته که: هر ولیّ نزد تحصیل شرایط ولایت، ولیّ می شود و من ولیّ بودم و آدم در میان آب و گل بود و گفته خاتم الأولیاء افضل از خاتم الأنبياء است در ولایت، چنانچه خاتم الأنبياء افضل است از انبیاء در رسالت، و دعوی نموده که: آنچه خاتم الأنبياء و سایر انبیاء به واسطه ملک دانسته اند من از خدا بی واسطه ملک استفاده نموده ام و خود را صاحب نبوت عامه دانسته و گفته که نبوتی که بر محمد ﷺ ختم شد، نبوت تشریعی است و نبوت عامه باقی است و خداوند را منزّه ندانسته، بلکه قائل به تشبیه است و احادیث از اهل بیت متواتر است که: قائل به تشبیه کافر است.

بالاخره این فقیه شیعی حامی شریعت انتقادش را از این صوفی سنی به جدّ دنبال کرده و می گوید: حکم بر خطای نوح نموده، که او جمع میان تنزیه و تشبیه نکرده و گفته که: اگر نوح جمع می کرد میان تشبیه و تنزیه، امت اجابت او می کردند، و فرعون را مؤمن دانسته و گفته که: قوم فرعون در بحر علم غرق شدند، با آنکه قرآن دلالت صریح دارد بر اینکه: فرعون و قوم فرعون کفار بودند و حق تعالی از غضب ایشان را

غرق نمود و گفته که: حق تعالی هارون را یاری نکرد تا آن که سامری غالب شده، مردمان را گوساله پرست گردانید بنابراین بود که خدا خواست که در همه صورت پرستیده شود. و در فصوص گفتگوئی کرده که حاصل معنیش این است که نصاری کافر نشدند به سبب آن که گفتند: عیسی خداست، بلکه کافر شدند به سبب آن که گفتند: خدا منحصر است در عیسی علیه السلام و آیه ﴿وَلَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ را^۱. بر این معنی حمل نموده و گفته که: ابراهیم خطا کرد در خواب خود، خواست که اسحاق را ذبح نماید، تعبیر خواب او این بود که گوسفندی را ذبح نماید. و گفته که عذاب اهل جهنم همین است که چون آتش را ببینند گمان کنند که ایشان را می سوزد، چنانچه عادت بر آن جاری شده، چون به آتش رسند، بر ایشان بَرَد و سلام باشد یعنی سرد و سلامت و گفته که لفظ «عذاب» در قرآن واقع شده، مشتق از «عذب» است یعنی شیرین و به زعم و گمان وی دوزخ بر دوزخیان شیرین خواهد بود».

سرانجام مرحوم مولی محمد طاهر قمی نظر می دهد که هر کدام از کفریات مذکور دلیل واضحی است بر کفر محیی الدین و بیشک هر که صاحب این کلمات را کافر نداند، کافر و بی دین و خارج از دایره یقین خواهد بود»^۲.

(۱) سورة مایده: ۷۲.

(۲) تحفة الأخیار، چاپ انتشارات هدف، با مقدمه و حواشی نگارنده، ص ۳۱۸ - ۳۱۶.

محمد باقر بن محمد تقی (۱۱۱۱ - ۱۳۰۷)

معروف به علامه و مجلسی دوم فقیه و محدث نامدار مروج شیعه اثنی عشریه و احیاء کننده آثار گرانبهای ائمه طاهرین مؤلف کتاب عظیم بحار الأنوار مردی که ناسزای دشمنانش درباره وی نشان از جلالت و عظمت او دارد^۱

علامه بزرگوار مجلسی به شدت به مخالفت فرّق صوفیه به ویژه صوفیه وحدت وجودی و بالأخصّ ابن عربی برخاسته و عقایدشان را به سختی مورد انتقاد و اعتراض قرار داده و به شدت لعن و تکفیرشان کرده است. چنانکه در کتاب معروف خود «عین الحیاء» پس از انتقاد از حلولیه گوید:

«و جمعی دیگر از صوفیه اهل سنت که از حلول گریخته اند، به امر قبیح تر و شینع تر قائل شده اند که عبارت از اتحاد است و می گوید خدا با همه چیز متحد است، بلکه همه چیز اوست و غیر از او وجودی ندارد و همین اوست که به صورت های مختلف برآمده گاه به صورت زید ظهور می کند و گاه به صورت عمرو، گاه به صورت یک سگ و گربه و گاه صورت قاذور است، چنانکه دریا موج می زند و صورتهای بسیار از آن ظاهر می شود، به غیر از دریا دیگر چیزی نیست.

که جهان موجهای این دریاست

موج و دریا یکیست غیر کجاست

و ماهیات ممکنه امور اعتباریه است که عارض ذات

(۱) ریحانة الادب ج ۵، ص ۱۹۱.

واجب الوجود است و در جمیع کتب و اشعار خود تصریح به امثال این کفرها و مزخرفات نموده‌اند. جمعی از کفار و ملاحده هند به عینه همین اعتقاد را دارند و کتاب جوک که براهمه ایشان نوشته‌اند، در عقاید فاسد خود مشتمل بر همین مزخرفات است»^۱.

همو می‌افزاید:

«جمعی از شیعیان بیچاره را گمان این است که ایشان از اهل حقند و بهترین عالمیانند به نادانی سخن ایشان را می‌خوانند و کافر می‌شوند و گمان ایشان اینکه هر که صوفی است، البته مذهب او حق است و آنچه گفته است، از جانب خدا گفته است نمیدانند که چون کفر و باطل عالم را فرا گرفته بود و اهل حق همیشه منکوب و مخذول بودند و اهل هر صنفی اکثر ایشان تابع باطل بوده و از فرق اهل سنت بودند، پاره‌ای از ایشان در لباس تصوف بودند و پاره‌ای در لباس علما».

و نیز می‌نویسد:

«همچنین صوفیه اکثر ایشان سنی و اشعری مذهب بوده و همان اعتقادات جبر و حلول و تجسم و امثال آن از عقاید فاسد را در کتب و اشعار خود ذکر کرده‌اند چنانکه (مرحوم) کلینی به سند معتبر روایت کرده است که حضرت باقر علیه السلام، ابو حنیفه و سفیان ثوری را، راهزنان دین خوانده است و محیی الدین که از رؤسای ایشان است، در فصوص الحکم می‌گوید: که وصف حق به هیچ وصف نکردیم الا ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود از برای ما می‌فرمود، پس

(۱) عین الحیاة، ص ۵۰.

۱۷۶ داوری درباره ابن عربی

هرگاه که او را مشاهده کنی، خود را مشاهده کرده باشی و هرگاه که او مشاهده خود کرده باشد.

و در جای دیگر ترجیح می دهد مرتبه ولایت را بر مرتبه نبوت و خود را خاتم الولاية می گوید و از اینجا ترجیح خود را بر پیغمبران دعوی می نماید و در فتوحات می گوید که: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها». یعنی منزّه است خداوندی که چیزها را ظاهر کرد و او عین همه چیزهاست.

و در جای دیگر از فصوص الحکم، خطا نسبت به نوح می دهد که او غلط کرد در تبلیغ رسالت و قومش درست رفتند و غرق دریای معرفت شدند^۱.

میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۳۰۲ - ۱۲۳۵)

مؤلف کتاب معروف «قصص العلماء» که مردی مطلع بوده و از فقهای زمان خود به حساب می آمده است^۲. او نیز به تقبیح و تکفیر ابن عربی پرداخته و درباره او چنین نوشته است:

«...رسائل چند از محیی الدین در نزد مؤلف کتاب است که نص بر کفر مصنف آنها است از آن جمله در یکی از رسائل می گوید که بعد از اینکه مرا به معراج بردند، در آنجا مخاطباتی چند میان من و خدا واقع شد و عبارتش این است: «فقلت: یا من أنا أنت و أنت أنا فان قلت فلم

(۱) عین الحیاة، ص ۵۲ - ۵۱.

(۲) علمای معاصرین، ص ۱۲.

داوری درباره ابن عربی ۱۷۷

ناجیتنی و أنا أنت و أنت أنا قلت: جهة المخاطبة والمخاطبة مختلفة». کفر این سخن اظهر من الشمس و أبین من الأمس است». مرحوم تنکا بنی می افزاید:

«همچنین ملاصدرا در تفسیر و غیر آن از تألیفات خود گفته که محیی الدین عربی گفت که: فرعون مات مؤمناً موخداً. از آن پس ملاصدرا گفته که و هذا کلام یشم منه رائحة التحقيق. و انصاف این که این سخن کفر است چه فرعون به ضرورت دین کافر مرده و نص قرآن بر آن دالّ است... و فی الحقيقة اگر محیی الدین کافر نباشد، پس هیچ صوفی و کافری را حکم بر تکفیرش نمی توان نمود که او خود را خاتم ولایت مطلقه می داند و می گوید که در خواب دیدم که قصری است از خشت طلا و نقره و او ناتمام بوده و یک خشت آن باقی بود و من در اتمام آن کوشیدم و آن یک خشت را گذاشتم پس آن قصر تمام شد، پس بیدار شدم و تعبیر به آن کردم که ولایت مطلقه به من اختتام و اتمام و انجام یافت».

و ایضاً محیی الدین گوید که:

«در معراج علی را پست تر از خلفاء ثلاثه دیدم. در اول کتاب فتوحات مکیه می گوید: «سبحان من اظهر الأشياء و هو عینها» و چون این کتاب در همین مقام نوشته که شیخنا اگر کسی تو را نسبت به فضله تو دهد و بگوید شیخ همان فضله خود میباشد البته راضی نخواهی بود، پس چگونه راضی می شوی که حضرت واجب الوجود را نسبت به فضله خود دهی و عجب اینکه قاضی نورالله شوشتری در کتاب

۱۷۸ داوری درباره ابن عربی

مجالس همین عبارت را از کتاب فتوحات نقل کرده و از آن پس در مقام توجیه آن برآمده و گفته که شاید و هو غیبها باشد به تشدید یاء مثناة تحتانیة و شاید هو غیبها باشد و نسخ تصحیفی آن نموده باشد...^۱.

آقا محمد علی بن آقا وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۱۶)

معروف به «ابن آقا» که کتاب خیراتیه^۲ او در ردّ صوفیه معروف است وی با آنکه از آثار صوفیه از جمله کتب محیی الدین و شرح قیصری آگهی قابل ملاحظه‌ای داشت، و چنانکه از کتاب «مقام الفضل» وی برمی‌آید، هم در اصطلاحات صوفیه وارد بود و هم کلام صوفیه را قابل تأویل می‌دانست در طعن و قدح بر مشایخ صوفیه قاطعیت و صراحت نشان داده چنانکه در تقریر ابطال طریقه وحدت وجود در «مقام الفضل» می‌گوید: صوفیه چون از اثبات وحدت وجود به طریق عقل عاجز مانده‌اند، عقل را که از جمله حجت‌های الهی است، از حکومت معزل کرده‌اند.^۳

نیز وی می‌افزاید:

«شیخ محیی الدین در فصوص الحکم و فتوحات مکیه گوید که: هرکه بت پرستید، به همان خدا پرستیده باشد و چون سامری گوساله

(۱) قصص العلماء، ص ۵۳ و ۵۴.

(۲) کتاب خیراتیه در ابطال طریقه صوفیه، در دو جلد به وسیله مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی در قم به تاریخ ۱۴۱۲، با مقدمه نگارنده چاپ شده است.

(۳) مقام الفضل، طبع سنگی، تهران ۱۲۷۵، ص

ساخت و مردم را به عبادت او خواند، حق تعالی یاری نکرد هارون را بر سامری از برای آن که می خواست که در هر صورتی پرستیده شود، حق تعالی نصاری را تکفیر ننمود به سبب آن که به الوهیت عیسی علیه السلام قائل شدند، بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسی علیه السلام دانستند چنانکه فرمود: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ» و خود را خاتم الأولیاء دانسته و گفته که ختم ولایت به او شده و پیغمبران نزد او حاضر شدند به جهت تهنیت و مبارکبادی ختم ولایت. و نیز گفته که جمیع انبیاء اقتباس علم می کنند از مشكاة خاتم الانبیاء و جمیع اولیاء اقتباس علم می کنند از مشكاة خاتم اولیاء، و گفته خاتم اولیاء افضل است از سایر اولیاء در ولایت، چنانکه خاتم انبیاء افضل است از سایر انبیاء در رسالت. و نیز گفته که اهل آتش در دوزخ تنعم می کنند و به آتش راحت می یابند و لذت می برند و عذاب کافر منقطع خواهد شد و عذاب مشتق است از عذب به معنی شیرینی. و نیز محیی الدین مذهب جبر را به جمیع عرفا نسبت داده و شبستری در «گلشن راز» نیز گفته است:

هر آنکس را که مذهب غیر جبر است

نبی گفتا که او مانند گبر است^۱

آقا محمد جعفر بن آقا محمد علی (آل آقا) (متوفی ۱۲۵۹)

وی مانند والد ماجدش آقا محمد علی بهبهانی مخالف

(۱) مقام الفضل، بنا به نقل روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۶ - ۵۵.

سرسخت صوفیه بوده و کتاب «فضایح الصوفیة» از تألیفات او است. او در مقام بیان اندکی از عقاید بیست و یک فرقه از صوفیان، در عقاید فرقه اولی وحدتیه می نویسد:

«ایشان به وحدت وجود قائل شده اند و همه کس و همه چیز را خدا می دانند، این گروه از نمرود و فرعون و شداد بدترند از این جهت که جمیع اشیاء را خدا می دانند حتی چیزهائی را که در شریعت حکم به عدم طهارت آن شده، اگر این جماعت را «کثرتیه» نام می کردند انطباق بود زیرا که در کثرت اله بر وجهی مبالغه دارند که چیزی نیست از ماسوی الله که آن را خدا ندانند هرچند به اعتقاد ایشان همه آنها یکی است، چنانکه محیی الدین عربی در اکثر کتابهای خود گفتگوهای بسیار در این باب کرده، خصوصاً در کتاب فصوص الحکم در فص موسوی فرعون را عین حق تعالی گفته، چنانکه بعد از تأویل لفظ «رب» می گوید: «و ان کان عین الحق فالصورة الفرعون»^۱ و عطار در کتاب جوهر ذات تعریف فرعون کرده و می گوید: تو هم مثل او انا الحق بگو، و در آن کتاب صریح دعوی خدائی کرده.^۲

محیی الدین در کتاب فتوحات می گوید: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها». یعنی: پاک و منزّه است آن کسی که ظاهر گردانید چیزها را و او عین آن چیزهاست.^۳

(۱) شرح فصوص الحکم خواجه محمد پارسا، ص ۴۹۶ یعنی اگرچه عین حق است، لکن در صورت فرعون میباشد.

(۲) جوهر الذات عطار - حدیقة الشیعة، ص ۵۶۸.

(۳) فتوحات مکیه، حدیقة الشیعه، ص ۵۶۸ - نفحات الانس، ص ۲۸۸.

علاءالدوله سمنانی که یکی از مشایخ این طائفه است او را به این واسطه طعن زده و دشنام داده و شیخ عزیز نسفی، و عبدالرزاق، عطار، و ملائی رومی و غیر ایشان از متأخرین صوفیه این مذهب را خوش کرده‌اند و در نظم و نثر خود اظهار این اعتقاد نموده‌اند.^۱

ابوالقاسم بن حسن گیلانی (متوفی ۱۲۳۱)

معروف به میرزای قمی؛ فقیه، عالم بزرگ شیعه در آغاز قرن سیزدهم در پاسخ مسأله‌ای که درباره محیی‌الدین بن عربی و بایزید بسطامی و ملائی رومی و امثال آنها پرسیده‌اند، درباره ابن عربی می‌نویسد:

محیی‌الدین در اول فتوحات گفته: سبحانه من اظهر الأشياء وهو عينها و شیخ علاءالدوله سمنانی با کمال ارادت به محیی‌الدین در حاشیه فتوحات بر این عبارت نوشته:

«انَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ اَيُّهَا الشَّيْخُ لَوْ سَمِعْتَ مِنْ أَحَدٍ أَنَّهُ يَقُولُ فَضْلَةُ الشَّيْخِ عَيْنُ وَجُودِ الشَّيْخِ لَا تَسَامَحُهُ الْبَتَّةُ بَلْ تَغْضَبُ عَلَيْهِ فَكَيْفَ يَسُوغُ لَكَ أَنْ تَنْسِبَ هَذِهِ الْهَذْيَانَاتِ إِلَى الْمَلِكِ الدِّيَّانِ؟ تُبِّى إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً لَتَنْجُو مِنْ هَذِهِ الْوَرُطَةِ الْوَعْرَةِ الَّتِي تَسْتَنْكِفُ مِنْهَا الدَّهْرِيُّونَ وَالطَّبِيعِيُّونَ وَالْيُونَانِيُّونَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى».

و ايضاً از فصوص و فتوحات او منقول است که می‌گوید: هر که

(۱) فضایح الصوفیه، ص ۶۵، چاپ مؤسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی، قم ۱۴۱۳ هـ.ق.

بت پرستید، به همان خدا را پرستیده باشد و چون سامری گوساله ساخت و مردم را به عبادت آن خواند، حق تعالی یاری نکرد هارون را بر سامری، از برای آن که می خواست که در هر صورتی پرستیده شود. حق تعالی نصاری را تکفیر ننمود به سبب آن که به الوهیت عیسی قائل شده اند بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسی علیه السلام دانسته اند چنان که فرموده: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ» و خود را خاتم الأولیاء دانسته و گفته که ختم ولایت به او شده و پیغمبران نزد او حاضر شدند به جهت تهنیت و مبارکباد ختم ولایت او، هم گفته که جمیع انبیاء اقتباس علم می کنند از خاتم اولیاء، و گفته خاتم اولیاء افضل است از خاتم انبیاء در ولایت چنان که خاتم انبیاء افضل است از سایر انبیاء در رسالت.

و نیز گفته که: اهل آتش در دوزخ تنعم می کنند و به آتش راحت می نمایند و لذت می برند و عذاب کفار منقطع خواهد شد و عذاب مشتق است از عذاب به معنی شیرینی و قیصری در شرح فصوص در این مقام به جهت تمثیل گفته که: لذت اهل آتش و تنفرشان از نعیم بهشت چنان است که جعل از بوی قاذورات و نجاسات لذت می برد و از بوهای خوش نفرت می نمایند و نیز محیی الدین مذهب جبر را نسبت به جمیع عرفا داده ^۱.

میرزای قمی در یک نامه دیگری ضمن تفسیق و تکفیر صوفیه و عدم سازگاری معتقدات آنها با اسلام می نویسد:

(۱) فم نامه، ص ۳۲۹ - ۳۳۰ مدرسی طباطبائی.

«ما در اینجا اکتفا می‌کنیم به ذکر حال محیی‌الدین عربی از متأخرین ایشان که مؤسس اساس وحدت وجود و وحدت موجود است با وجود. این که از مشایخ اهل سنت است، جماعت صوفیه همگی معتقد به او هستند. حتی جماعت صوفیه که از شیعیان می‌باشند و بعضی از علمای متصوّفه شیعیان او را شیعه می‌دانند، به مجرد بعض کلماتی که دلالتی بر تشیع او ندارد و به هر حال همگی او را تعظیم و توقیر می‌کنند و سخنان او را به سمع قبول می‌پذیرند و در کتابهای خود نقل می‌کنند. و اعتقاد به خوبی محیی‌الدین با حقانیت شریعت، خصوصاً مذهب اثنی‌عشری جمع نمی‌شود و این چیزی نیست که من آن را بگویم و بهتان به علمای شیعه بندم.

مرحوم میرزای قمی می‌افزاید:

من در اینجا بعضی از سخنان او را نقل می‌کنم او در کتاب فصوص الحکم بعد از اتمام خطبه می‌گوید کلامی را که حاصل آن این است که من در خواب نیک بشارت دهنده دیدم در دمشق رسول خدا ﷺ را به دست آن حضرت کتابی بود پس به من فرمود که این کتاب «فصوص الحکم» است این را بگیر و به مردم برسان که به آن منتفع شوند، پس من گفتم فرمان برم و اطاعت می‌کنم، خدا و رسول اولی‌الأمر ما را، پس من به آرزوی خود رسیدم و نیت خود را خالص کردم و همّت بستم که اظهار کنم، این کتاب را به نحوی که رسول خدا ﷺ از من خواسته بی‌زیاده و نقصان از خدا خواستم که مرا در تألیف این کتاب و سایر احوال از بندگان خالص خود گرداند که شیطان

۱۸۴ داوری درباره ابن عربی

تسلطی بر آنها دارد و این که آنچه به دست من نوشته می شود، و زبان من به آن گویا می گردد، و دل من به آن اعتقاد می کند، از الهام الهی باشد و من ترجمه کلام الهی کنم، تا این که محقق شود بر صاحب دلان که اهل الله می باشند. اینکه در این تلبیسی نیست و این که منزّه است غرض من از اغراض نفسانیه و امیدوارم که چنانکه حق تعالی ندای مرا شنیده است، دعای مرا مستجاب کرده باشد.

پس من القا نمی کنم و نمی رسانم به شما مگر آنچه را که خدا به من می رساند و در این کتاب نمی نویسم مگر آنچه از جانب خدا به من نازل می شود و من پیغمبر و رسول نیستم و لکن وارث علوم ایشانم و زراعت می کنم در دنیا از برای آخرتم، پس از خدا بشنوید و به خدا بازگشت کنید و دل دهید به آنچه من می گویم، پس بعد از آن به قوت فهم و ادراکات مجملات قول مرا تفصیل بدهید و توضیح کنید، پس منت گذاری بر طالبان این علوم و منع نکنید این نعمت و رحمت واسعه را از ایشان.

قیصری در شرح آن گفته است که: نقل حکایت این خواب که محیی الدین دیده و اظهار آن از برای عذر این است که آنچه در این کتاب از جمله اسرار است و از جمله امانت الهی است که به امینهای خود سپرده، پس اگر کسی بحث کند و بگوید که چگونه عذر می گوید که: چگونه در این رؤیا که در خواب دیدم، مأمور شدم به اظهار، پس از این جهت اظهار کردم.

در اینجا مرحوم میرزا در اعتراض و انتقادش حدّث و شدّت نشان

داوری درباره ابن عربی ۱۸۵

داده می‌گوید: ای صاحبان فهم ملاحظه کنید کلام این شارح احمق را که از مصنف احمق‌تر است که این چگونه عذری است و عذر بدتر از گناه این است اولاً آنکه از کجا معلوم شد که آنچه این بی‌دین می‌گوید سرّ خدا باشد ثانیاً آن که از کجا ثابت شد که او امین خداست و ثالثاً آن که بر فرض این دو مرحله، چه معنی دارد رخصت دادن در افشای سرّ از برای دیگر^۱.

میرزا علی اکبر بن محسن اردبیلی (۱۳۴۶ - ۱۲۶۹)

عالم فاضل، ادیب کامل عارف به حکمت و کلام و حدیث و فقه و اصول^۲ و در زهد و وارستگی، حمیت و غیرت دینی و سرانجام در پیراستگی از هرنوع هوی و هوس نمونه بارز و مثال راستین بود و کمتر کسی مثل او پیدا می‌شود که تعصب دینی قوی داشته باشد او از مذهب تشیع و مکتب اهل بیت با تمام وجود دفاع می‌کرد و با بدعتها به شدت مبارزه می‌نمود و کتاب «بعث النشور» وی شاهد گویای این سخن است که در این کتاب در موارد متعدد، عقاید محیی الدین عربی را مورد انتقاد شدید قرار داده است. محتویات کتاب مذکور به توسعه اطلاعات نویسنده و شدت تعصب دینی اش دلالت می‌کند و در این کتاب ابن عربی را هرچه شدیدتر مذمت نموده وی را «ممیت الدین اول» (در برابر شیخ احمد احسائی که او را ممیت الدین ثانی خوانده) ملعون، بی‌دین

(۱) از نامه مرحوم میرزای قمی به فتحعلیشاه، این نامه هنوز خطی است و در جایی چاپ نشده و فتوکپی آن پیش نگارنده موجود است. (۲) علمای معاصرین، ص ۳۹۴.

و ضلالت پیشه و قول وحدت وجود را عقیده خبیثه و کتاب فصوص الحکم را «فضول الحکم» می خواند^۱. با این که در مسائل مختلف از ابن عربی انتقاد می کند، ولی اصل انتقاداتش متوجه وحدت وجود ابن عربی و فروع آن است.

مؤلف کتاب جامع «محبی الدین عربی»، پس از نقل اقوال بزرگان اسلام درباره ابن عربی، خود به بررسی و داوری پرداخته و پیش از بحث درباره انتقادات این عده و رسیدگی به اعتراضاتشان یادآور شده است که:

«این انتقادات و اعتراضات جنبه علمی و فلسفی ندارد، یعنی که این منتقدان و معترضان فکر و نظر ابن عربی را از دید علمی و فلسفی نادرست نخواندند و بر وی خرده نگرفتند که اصول عرفانش سست و نااستوار و مایه اش در علم اندک و ناچیز است، حتی چنان دیدیم برخی از آنان وسعت معلومات و کثرت اطلاعاتش را ستودند و از مقام علم و عرفانش ستایشها کردند و از پیشوایان بزرگ تصوف و از اعلام علم و حکمت به شمارش آوردند، بلکه این همه انتقادات و اعتراضات بروی، تنها از نظر دینی و مذهبی بود، که چون اصول عرفانش را با اصول و احیاناً با فروع ادیان و شرایع و مذاهب آسمانی بالاخص دین مبین اسلام و شریعت غرّای محمدی ﷺ و احیاناً مذهب حقّه جعفری، سازگار نیافتند، لذا به انتقادش پرداختند و زبان به طعن و لعنش گشودند

و کافر و ملحد و بی دینش خواندند. اما نه جاهل و نادان و بی علم^۱.
در اینجا لازم به یادآوری است که اولاً، از آنجائی که علمای
اسلام «مربط» و مرزداران دین و حافظان اعتقادات مردم هستند، لذا
کتابهای ابن عربی را بیشتر از جنبه دینی مورد اعتراض و انتقاد قرار
داده‌اند و این دلیل نمی‌شود اندیشه و نظر ابن عربی از دید علمی و
فلسفی درست است.

ثانیاً: صوفیان سنگر استوار و رخنه‌ناپذیری برای خویش
ساخته‌اند که هرگونه استلالی در آنجا از کار می‌افتد و حتی محالات نیز
ممکن می‌شود و آن بی اعتباری عقل و غیر قابل اعتماد بودن ادراک
انسانی است و این اصل را مخصوصاً در خداشناسی به کار می‌برند.
مشایخ صوفیه بر آنند که دلیل بر وجود خداوند خود خداوند است.
راه عقل راه بن‌بستی است. در این راه شخص بی دلیل و برهان می‌رود و
چون دلیل محدث است طبعاً به محدث منتهی می‌شود و نمی‌تواند به
قدیم برسد^۲.

شارح بزرگ فرضیه وحدت وجود «ابن عربی» با کمال صراحت،
وحدت وجود را این چنین بیان می‌کند: «چون خدا خواست اسمای
حسنای خود را در اعیان مشاهده کند، یعنی خویشتن را در خارج از
خویش ببیند، جهان هستی را بیافرید و خویشتن را در آن چون آینه دید.

(۱) کتاب محبى الدین عربی ص ۳۹۸ جامع ترین کتابی است که دکتر جهانگیری درباره ابن
عربی نوشته است چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
(۲) خود این سخن یک نوع استدلال عقلی است.

آدم صورت کاملی است که در آینه نمودار شده است این صورت نام انسان و خلیفه به خود گرفت. این صورت گرچه حادث است، ولی چون صورت ذاتیست که او را در آینه منعکس کرده است، تمام صفات او را دارد غیر از واجب الوجود بودن. در حقیقت او هم واجب الوجود است. ولی این صفت در وی ذاتی نیست.

به عبارت دیگر خداوند واجب الوجود بالأصالة است و جهان هستی واجب الوجود تبعی (مانند رأی بعضی از فلاسفه که خداوند را قدیم ذاتی و جهان هستی را قدیم عرضی میگویند).

ابن عربی می گوید:

«پس خداوند خویشتن را به وسیله ما به ما شناسانید. هنگامی که او را می بینیم، خویشتن را می بینیم و وقتی او را می بیند خویشتن را می بیند، بدیهی است که ما از حیث نوع و شخص متعدد و کثیریم. ولی یک حقیقت واحده ما را یکی می کند»^۱.

مؤلف کتاب «در دیار صوفیان» پس از نقل سخنان ابن عربی، می گوید:

«به عقیده اینان خدا وجود مطلق است بلکه از قید اطلاق نیز منزّه است. هیچ وصفی، هیچ رسمی و هیچ تعریف و حدی نمی تواند او را محدود کند. خداوند در این مرتبه یگانگی و تنهایی و یکتائی که خود را نمی شناخت و نمی دید، و ذی وجودی نبود که او را ببیند و بشناسد

(۱) بنا به نقل کتاب در دیار صوفیان، ص ۴۵ - ۴۴.

داوری درباره ابن عربی ۱۸۹

مشتاق شناسائی خود شد. از اینرو به صورت حقیقت محمدی ﷺ درآمد.

آنگاه این ذات و این حقیقت در مراتب مختلفه به دوران افتاد تامطلق مقید شد و یکتائی به کثرت تبدیل یافت اما این کثرت پنداری و سایه‌ای و شبیحی بیش نیست. هر موجودی فروغی از ذات خداوندی است»^۱.

سپس می‌افزاید:

«وحدت وجود معجونی است از تفکرات فلسفی و یک نوع سودای خداپرستی. مسلمانی می‌خواهد فلسفه بیافد، ولی دست و پای اندیشه را آزاد نمی‌گذارد می‌ترسد خراشی به عقاید شرعی او وارد شود. جذبه و شوق صوفیانه را در^۲ قالب تفکران عقلانی می‌ریزد...»^۳.

(۱) همان کتاب، ص ۴۵.

(۳) همان کتاب، ص ۴۵.

(۲) شُرَازَاتُ الذَّهَب ج ۶ ص ۲۱۰، ۲۱۱.

متوقفان

عده‌ای از علما با اینکه ابن عربی را به و فضل و وسعت اطلاعات و کثرت تألیفات ستوده‌اند ولی در خصوص صحت عقیده‌اش راجع به خداوند و اصول و مبانی دینی، از اظهار نظر درباره وی خودداری نموده‌اند و به اصطلاح درباره‌اش توقف نموده او را به خدایش واگذار کرده‌اند او جمله: ابو محمد عبدالله بن اسعد یافعی یمنی مکی اشعری شافعی (متوفی ۷۶۸) مشهور به شیخ حجاز از عالمان، نویسندگان و شاعران بزرگ زمان خود بوده است در کتاب معروفش «مرآة الجنان» در شرح حال ابن عربی چنین آورده است: «بسیاری از فقها وی را قدح و طعن کرده‌اند.

در مقابل آنان طائفه‌ای از صوفیه و قلیلی از فقها نیز وی را مدح گفته و به تعظیم و تکریمش پرداخته‌اند و از کثرت کراماتش خبر داده‌اند... اعظم اسباب طعن طاعنان در خصوص وی کتاب «فصوص الحکم» است. به من خبر رسیده که امام علامه زملکانی به شرح آن پرداخته و آن را طوری توجیه کرده که مخطورات مظنون و خوف وقوع در محذور برطرف شده است. برخی از علمای صالح به من گفته‌اند که کلام ابن

داوری درباره ابن عربی ۱۹۱

عربی را تأویلی بعید است. او با امام شهاب الدین سهروردی ملاقات کرده و سهروردی او را ستوده است. سرانجام یافعی می گوید: اما مذهب من درباره وی توقف و واگذاری کارش به خداوند است.^۱

عماد الدین اسمعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی (متوفی ۷۷۴)

حافظ کبیر، مفتی، مورّخ، محدّث و مفسر شهیر^۲، مؤلف کتب کثیر از جمله کتاب معروف «البدایة و النهایة» در تاریخ که در این کتاب درباره ابن عربی نوشته است:

«سیر آفاق و بلاد کرده، سپس در مکه اقامت گزیده و در آنجا کتاب فتوحات را در ۲۰ جلد تألیف کرده است. بعضی از مطالب آن معقول، برخی نامعقول، برخی منکر، برخی غیر منکر و بعضی معروف و بعضی دیگر غیر معروف است از اوست کتاب عبادله و کتاب فصوص الحکم، در این کتاب مطالب کثیری است که ظاهر آنها کفر صریح است. او را دیوان شعری است نیکو و مصنّفاتش جداً کثیر است. پیش از مرگش مدتی طولانی در دمشق اقامت گزیده و خانواده بنی زکی را به وی اعتقادی و با وی احتفالی بوده و برای جمیع آنچه او می گوید: احتمالی است.^۳ به طوری که ملاحظه می شود، عبارت ابن کثیر حکایت از تردید و تحیر وی در خصوص ابن عربی می کند.

(۱) مرآة الجنان ج ۴، ص ۱۰۰، ۱۰۱. (۲) شذرات الذهب، ج ۶، ص ۲۳۱.

(۳) البدایة و النهایة، ج ۱۳، ص ۱۵۶، طبع مصر.

۱۹۲ داوری درباره ابن عربی

ابوالحسن علی بن حسین خزرجی (متوفی ۸۱۲) مورخ نامدار یمن و مؤلف کتاب «العسجد المسبوك»^۱ او در این کتاب پس از بذل عناوین و القاب زیاد به ابن عربی، گفته: او در مکه کتابهای زیادی نوشته که به ذکر آنها حاجت نیست برخی از محتویات آنها به ویژه کتاب فصوص الحکم مضطرب و پریشان و مخالف عقیده جمهور است. این است برخی از سیرت او و خداوند دانایتر است به سیرت او. مذهب درباره وی توقف است.^۲

علامه طباطبائی و استاد مطهری را هم می توان از متوقفان به حساب آورد چنانکه صاحب کتاب «روح مجرد» می گوید: روزی بحث ما با حضرت استادنا الأکرم حضرت علامه فقید طباطبائی بر سر همین موضوع به درازا انجامید چون ایشان می فرمودند چه طور می شود «محبی الدین» را اهل طریق دانست با وجودی که متوکل را از اولیای خدا می داند؟ عرض کردم: اگر ثابت شود این کلام از اوست و تحریفی در نقل به عمل نیامده است، چنانکه «شعرانی» مدعی است، در «فتوحات» ابن عربی تحریفات چشمگیری صورت گرفته است با فرض آن که می دانیم او مرد منصفی بوده است و پس از ثبوت حق، انکار نمی کرده است در این صورت باید در نظیر این نوع از مطالب، او را از زمره مستضعفین به شمار آوریم؟ ایشان (علامه طباطبائی) لبخند منکرانه زدند و فرمودند آخر محبی الدین از مستضعفین است؟! عرض کردم چه اشکال دارد؟ وقتی مناط استضعاف، عدم وصول به متن واقع

(۱) شذرات الذهب، ج ۷، ص ۹۸ - ۹۷ - در الثمین، ص ۳۵.

(۲) در الثمین، ص ۳۶.

داوری درباره ابن عربی ۱۹۳

باشد، با وجود آنکه طالب در صدد وصول بوده و نرسیده باشد»^۱.

همچنین شهید مطهری نیز می نویسد:

«هیچ کس به اندازه محیی الدین درباره اش متناقض اظهار نظر نشده است بعضی او را از اولیاء اللّه و انسان کامل و قطب اکبر می دانند و بعضی او را یک کافر مرتد و حرفهایش هم همینطور است، بعضی حرفهایش که از او شنیده شده است از منحط ترین حرفهاست و در مقابل عالی ترین و پرارج ترین حرفها هم از او شنیده شده است»^۲.

(۱) روح مجرد، ص ۴۱۱، پاورقی.

(۲) شرح مبسوط منظومه، ج ۱. ص ۲۳۹ - ۲۳۸.

مغذور دارندگان

عده‌ای از علما، اقوال مخالف شرع و عرف ابن عربی را سخنانی پریشان و از نوع شطحیات صوفیان دانسته‌اند که در حال سکر و بیخودی از ایشان صادر شده است.

شطح آن سخن ظاهراً غریب و نامأنوس و نامعقول و احياناً خلاف شرع است که بر زبان صوفی در اوج مستی و جذبه جاری می‌شود. ابن عربی که خود یکی از شطح‌گویان است، می‌گوید:

«شطح کلمه‌ای است که بوی سبک‌سری و دعوی دهد و آن به ندرت از محققان صادر می‌شود»^۱.

آری شطحیات سخنان نامعقول و نامشروع صوفیه است از قبیل انا الله گفتن حلاج و سبحان ما اعظم شأنی بایزید و سخنانی از این قماش که در آثار مشایخ صوفیه به فراوانی یافت می‌شود.

هرچند سخنان شطح‌آمیز، در اظهارات اغلب مشایخ صوفیه دیده می‌شود، ولی صوفیانی که معتقد به وحدت وجود و وحدت موجود هستند، نامشان با شطحیات گره خورده است و در کلام

(۱) رسائل ابن عربی، ج ۲، ص ۳۰ - اصطلاح الصوفیة.

آنها شطحیات صوفیانه رنگ بسیار تند یافته است.

اولین کسی که اینگونه سخنان ابن عربی را از شطحیات دانسته، هموطن و یار مهربانش ابوالحسن بجائی است. در گذشته گفته شد که چون ابن عربی در مصر دچار خشم فقیهان و عالمان دین گردید و به زندانش افکندند، بجائی به یاری او شتافت و در نجاتش کوشید، سخنان خلاف شرعش را به گونه‌ای تأویل کرد و با ظاهر شرع و دین سازگار ساخت و به این وسیله از قتل و حبس نجاتش داد، همین که از زندان آزاد گردید، پیش بجائی رفت و گفت: چگونه زندانی می‌شود کسی که لاهوت او در ناسوت حلول کرده است؟ بجائی در پاسخ وی گفت: ای سید من این سخن تو از شطحیات است که ناشی از سکر است و بر سکران سرزنش و عتابی نباشد.^۱

و همچنین دانشمند بزرگ معاصر شیعی «عبدالباقی کولپینارلی» این نوع سخنان ابن عربی را از شطحیات شمرده به شرط این که حسن ظنّ باید به خرج داد.

وی گوید: نظریه ختم ولایت و انسان کامل در آثار ابن عربی به حدّ کاملاً افراطی رسیده است. ابن عربی در قبال خاتم الأنبیاء بودن حضرت محمد ﷺ به اعتبار زمان مهدی ﷺ را خاتم الأولیاء می‌نامد، اما در حقیقت همه واصلان از نظر فیض یافتن به وی ختم شده‌اند و مظهریت همه در وجود او گرد آمده است. از این جهت خود را هم خاتم می‌خواند و حتی از آنجائی که مظهر ولایت حضرت محمد ﷺ است،

(۱) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۳۷۹.

۱۹۶ داوری درباره ابن عربی

مدعی است که انبیای سلف و همه اولیای مستقل از وی کسب فیض می‌کنند و این ادعا واقعاً جسارت عظیمی است حضرت محمد ﷺ در حدیثی، نبوت را به دیواری مانند کرده است که در آن دیوار آجری کم داشت و با نبوت وی آن آجر نیز در جای خود قرار گرفت و با وجود وی سلسله نبوت کامل شد. ابن عربی در قبال آن در رؤیای خود دیواری دیده است که یک آجر آن طلا و آجری نقره است که آجرهای طلا واصلان به حق و آجرهای نقره پیامبرانند. خود وی نیز آجری طلائی بود که در جای ناقص آن دیوار قرار گرفته و آن دیوار کامل شده است و بدین سان ولایت را بالاتر از نبوت شمرده است.

همه اینها را می‌توان از شطحیات شمرد ولی به شرط آن که حسن ظنّ باید به خرج داد.^۱

بعضیها نیز دعاوی خارق عادت وی راناشی از سستی عقل و تباهی خیالش دانسته و به این لحاظ معذورش داشته‌اند.

البته سخنان بزرگان اهل طریقت صراحت دارد در این که چون سالک به مقام شهود و یقین برسد، دیگر تکالیف شرعیه از او ساقط می‌شود زیرا در آن حال مسلوب العقل می‌گردد و آدم دیوانه هم شرعاً تکلیف ندارد. چنانکه هجویری درباره برخاستن تکلیف می‌گوید:

«...بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد»^۲.

(۱) تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ص ۹۵ ترجمه دکرت توفیق سبحانی.

(۲) کشف المحجوب، ص ۳۳۱.

داوری درباره ابن عربی ۱۹۷

از این عده می‌توان از ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (متوفی ۷۴۸) مورخ معروف نام برد که وی در کتاب معروفش «میزان الاعتدال» دعاوی وی را از خرافات ریاضت و از اثرات سوء خلوت دانسته و به پریشانی خیال و سستی عقلش حکم کرده و سخنانش را درباره وی چنین ادامه داده است که: قول در حق او این است که شاید وی از اولیاء الهی باشد که حق تعالی به هنگام مرگ به جناب خود جذب کرده و انجام کارش را به خیر و خوبی پایان داده است.^۱

فیض کاشانی را نیز می‌توان از این عده به شمار آورد که در کتاب «بشارة الشيعة» اقوال و دعاوی ابن عربی را بی‌اساس خوانده و نوشته است که در اثر عزلت و خلوت و شدت ریاضت عقلش پریشان شده و دچار توهم گشته و در نتیجه متوهماتش را حقائق پنداشته است.^۲

از این عده است اسماعیل بن محمد مازندرانی (متوفی ۱۱۷۳) مشهور به خواجوئی که از علمای بزرگ اصفهان در دوران نادرشاه بوده است.^۳

این عالم بزرگ نیز صدور اقوال متناقض و مخالف با شریعت را از وی به علت پریشانی و سستی عقل وی دانسته که در اثر شدت ریاضت به آن مبتلا بوده است.^۴

(۱) میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۶۶۰. (۲) بشارة الشيعة، ص ۱۵۱. (۳) روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۱۹ - ۱۱۴. (۴) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۹.

انتقادات و اعتراضات

۱ - وحدت وجود

چنانکه قبلاً اشاره شد اکثر انتقادات و اعتراضات متوجه این فرضیه است که اس اساس و بنیان و بنیاد و به عبارت رساتر اصل الاصول تصوّف او است و اساس تعلیم عرفانی او مبنی بر این فکرست که وجود حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد، بلکه وهم و خیال صرف است و وجود حقیقی یک چیز بیش نیست الاّ مظاهر گونه گون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است. بنابراین نمی توان قایل بود به دو وجود جداگانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق. بلکه فقط باید قائل به وجود واحدی بود به نحوی از انحا و به طوری از اطوار، میان حق و خلق، مطلق و مقید و ظاهر و مظاهر فرقی نیست. که حق به مرتبه خلق تدنّی و تنزل کرده و از جمیع جهات عین خلق گشته است. به این معنی همه چیز را خدا دانستن و هستی را فقط به او منحصر ساختن است. مسلماً وحدت وجود به این معنی مغایر با توحید انبیاء و منافی با اصول ادیان و شرایع آسمانی است و در نتیجه مؤمنان و معتقدان به این اصول حق دارند که معتقد و قائل به آن

رامستحق هر نوع تکفیر و تلعین بدانند.

حضرت رسول از روز نخست ندا در داد:

«قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» تمام تعالیم قرآن بر اساس یکتاپرستی و نفی هرگونه شرک است. مسلمانان بر این عقیده متفق بوده و توحید را اساس ایمان و بنیان اسلام شناخته‌اند. پس توحید در اسلام یعنی نفی خدایان مختلف و متعدد و قبول یک خدا، که «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». و این مطلبی است روشن و آشکار که نیازی به هیچ‌گونه تفسیر و توضیح و دقت و تأمل فوق‌العاده‌ای ندارد. اما توحید ابن عربی به معنی وحدت موجود، مقوله دیگری است که براساس آن تنها یک حقیقت، وجود واقعی دارد و پدیده‌ها همه مظاهر و تعینات آن حقیقت‌اند و با این حساب باید همه چیز خدا، و خدا همه چیز بوده باشد. در حقیقت به جای «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» معتقد شده که «لَا مَوْجُودَ إِلَّا اللَّهُ» بنابراین فرض، عالم خارج و جهان هستی جز سایه و شبیحی از ذات واجب‌الوجود نیست. و این هم چیزی است که نه با متون شرعی قابل تطبیق است و نه با مبانی عقاید دینی سازگار می‌باشد.

در اینجا بی‌مناسبت نیست ما از یکی از آثار مربوط به ردّ عرفان و تصوف موسوم به «مصرع التصوف» تألیف برهان الدین بقاعی نمونه‌هایی در این باره نقل کنیم. شیخ زین‌العابدین عبدالرحیم بن الحسین عراقی، که بقاعی وی را به لقب شیخ شیوخ، امام و قدوه و شیخ‌الاسلام و حافظ عصرش خوانده، درباره ابن عربی می‌گوید: «پس، این مخالف خدا و رسول خدا و همه مؤمنان - یعنی ابن عربی - آمد و

۲۰۰ داوری درباره ابن عربی

کار صوفیه را تصویب نموده و آنان را جزء خداشناسان دانسته و گفت: در حقیقت عارف کسی است که حق را در همه چیز می بیند، بلکه آن را عین همه چیز میدانند و بی تردید شرک گوینده این سخن از شرک یهود و نصاری بدتر است، چه یهود و نصاری، بنده ای از بندگان مقرب الهی را پرستش نمودند و این ابن عربی پرستش گوساله و بت را، عین پرستش خدا می داند، بلکه سخن وی بدانجا می انجامد که خدا را عین سگ و خوک و... بداند و عین کثافت! و یکی از فاضلان و اهل علم راستگو، به من نقل کرد که در حدود اسکندریه یکی از پیروان این مرام را دیدم که به من اظهار داشت که خدای تعالی، عین همه چیز است و خری از آنجا می گذشت، از او پرسیدم: و این خر هم؟! پاسخ داد که: بلی و این خر هم! و مدفوع آن هم؟! گفتم: این مدفوع؟! گفت: بلی و این مدفوع هم؟!^۱

دکتر سید یحیی یثربی، در کتاب «فلسفه عرفان» بعد از نقل داستان فوق از «مصرع التصوف» بقاعی، می افزاید: و در طول تاریخ، ابن عربی بزرگترین پایه حمله به عرفا و صوفیه بوده و حتی در مغرب زمین هم، اساس اشکالها همین است.

دکتر بارنس، کشیش «بیرمنگهام» می گوید:

«به نظر من همه انواع وحدت وجود باید مطرود شود، زیرا

(۱) مصرع التصوف، ص ۱۲۳، چاپ بیروت، و چنین داستانی را ابن تیمیه هم نقل کرده و به جای خر سگ، ذکر شده رجوع شود به مجموعة الرسائل الکبری، ج ۱، ص ۱۴۵ و مجموعة الرسائل والمسائل، ص ۱۰۵.

داوری درباره ابن عربی ۲۰۱

چنانچه انسان واقعاً جزئی از خالق باشد، بدی و خبائث که در طبیعت انسان است، باید جزو خداوند باشد»^۱.

و در این باره «استیس» هم چنین می نویسد:

«ظاهراً سه علت عمده برای بدبینی مؤمنان و موحدان نسبت به وحدت وجود، می توان پیدا کرد: نخست این که یکتاپرستی قائل به خدای مشخص است حال آن که وحدت وجود از نظر متفکران غربی، متمایل و قائل به یک «مطلق نامتشخص» است. این از ذاتیات و ضروریات اعتقادی مسیحی و همچنین یهودی و اسلامی است، که بنده در دعا و نیایش با خدا خطاب می کند و از او آمرزش و اعانت و عنایت می طلبد. ولی آیا می تواند به درگاه جهان دعا کند یا از «مطلق» آمرزش و عنایت بخواهد؟

دوم اینکه، ایراد می کنند که اگر طبق مشرب وحدت وجود، جهان و آنچه در اوست «الوهی» باشد، در آن صورت «شر» نیز الوهی خواهد بود یا همین سؤال را به صورت دیگر می توان طرح کرد، اگر خدا فراتر از هرگونه فرق و ترجیح نهادن باشد، پس باید فراتر از نیک و بد هم باشد در هر صورت، تمایزات و ترجیحات اخلاقی، مخدوش و یا موهوم می گردد.

سوم اینکه در همه ادیان سامی، احساس و اعتقاد شدیدی به جلال یا جبروت خدا وجود دارد این احساس، درست برابر با همان تصویری است که رودلف اوتو، از «سِرّ مهیب» دارد. بشر در جنب خدا

(۱) علم و مذهب برتراند راسل، ص ۱۲۷.

۲۰۲..... داوری درباره ابن عربی

هیچ نیست ذره‌ای و غباری بیش نیست، موجودی است گنهکار و محجوب از خدای خویش که در حالت آلایش و آمرزش نیافته‌اش، سرزاوار خطاب «ظلوم و جهول» است. با این وصف ناسزا، و در واقع کفران محض است که داعیه اتحاد، به معنای یکسانی با خدا داشته باشد، بین خدا و انسان و بین خدا و جهان بینونتی در میان است»^۱.

مسأله دیگری که برای شناختن حدود توحید اسلامی لازم است مطالعه عواملی است که در اسلام «شرک‌آور» خوانده می‌شود زیرا «شرک» ضد «توحید» است. و مرز آن را دقیقاً نشان می‌دهد. ولی طبق فرضیه وحدت وجود دیگر عواملی برای شرک باقی نمی‌ماند و در عالم مشرکی پیدا نمی‌شود؟! و نیز لازمه این اعتقاد آن است که رب و مربوب و خالق و مخلوقی در کار نباشد و در این صورت تشریع و تکلیف و ثواب و عقاب و حلال و حرام هم در کار نخواهد بود.

۲ - وحدت ادیان

در نظر عارف کامل ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچ‌یک ترجیحی قائل نیست. یعنی دین اسلام با بت پرستی یکسان است و کعبه و بتخانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچ وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست؟ و این لازمه مذهب «وحدت وجود» است.

(۱) عرفان و فلسفه، نوشته: «و.ت. استیس». بنا به نقل فلسفه عرفان، ص ۱۷۴ - ۱۷۳.

داوری درباره ابن عربی ۲۰۳

ابن عربی می‌گوید:

«مبادا که تنها به عقیده‌ای خاص پایبند بوده و عقاید دیگران را کفر بدانی، که در این صورت، زیان می‌بری و بلکه علم به حقیقت مسأله را از دست خواهی داد. پس باطن خود را، هیولا و ماده، تمامی صورتهای اعتقادی بگردان، از آن جهت که خدای تعالی برتر و والاتر از آن است که در انحصار عقیده خاصی واقع شود چه خود می‌فرماید: «أَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۱ و به دنبال این می‌افزاید که «پس تو را روشن گشت که خدا قبله‌گاه هر رویکردی است و منظور از این، جز عقاید گوناگون نیست، پس همه بر صوابند و هر که بر صواب باشد به پاداش خود می‌رسد و هر که پاداش یابد، سعید و خوشبخت است و هر سعیدی مورد رضایت و خشنودی است اگرچه در جهان آخرت، مدتی در شقاوت و بدبختی باشد چنانکه اهل عنایت حق - با این که ما بر خوشبختی و اهل حق بودنشان یقین داریم - در این جهان گرفتار رنج و بیماری می‌گردند»^۲.

در جای دیگر می‌گوید:

«هر بنده‌ای درباره خدای خویش، اعتقاد خاص یافته است و آن را به اندازه ذوق و نظر در نفس خود دریافته است و از اینرو، اعتقاد درباره خدایان مانند خود خدایان، مختلف و گوناگون است ولی همه این اعتقادات صورتهائی از یک اعتقاد است و آن اعتقاد به خداست».

(۱) سورة بقره، ۱۱۵.

(۲) فصوص الحکم، ص ۱۱۳.

۲۰۴..... داوری درباره ابن عربی

آنگاه می‌گوید:

عقد الخلاق فی الإله عقائداً و أنا اعتقدت جميع ما عقدوه^۱.
و در فص هارونی از «فصوص الحکم» می‌گوید: «والعارف
المکمل من رأى کل معبود مجلی للحق یعبد فیه».

در حیرتم که دشمنی کفر و دین چراست
از یک چراغ کعبه و بتخانه روشن است
در صورتی که اهل هر دین و مذهب یکی از اساسی‌ترین مسائل
اعتقادی‌اش، حقانیت دین و مذهب خود و بطلان مذاهب و ادیان دیگر
است و هر که روبه قبله‌ای دیگر داشته و پیرو آئین دیگری باشد، از نظر
وی گمراه و شایسته احترام قلبی نمی‌باشد.

می‌بینیم اسلام رسماً کلیه افکار و ایده‌های دینی موجود قبل از
خود را منسوخ و متابعت از آنها را باطل و غرقابل قبول اعلام نموده
است و فرموده: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي
الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۲

«هرکس جز اسلام آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در
آخرت از زیانکاران است».

۳ - تنزیه و تشبیه

نظریه «وحدت وجود» با موضوع تنزیه و تشبیه ارتباط دارد.

(۲) سورة آل عمران، ۸۵.

(۱) فصوص الحکم، ص ۹۳.

داوری درباره ابن عربی ۲۰۵

پیروان وحدت وجود یک روش فراعقلی را مطرح می سازند که هدف آن گنجاندن امور متضاد در چهارچوب وحدت است از اینجاست که اعتقاد به امکان پذیری جمع ضدین را به آنان نسبت می دهند مگر نه اینکه همه چیز سرانجام به وجود مطلق باز می گردد؟ پس بر اجتماع همه حقائق ناسازگار و سازگار در چهارچوب وجود مطلق (لا بشرط) ایرادی نمی توان گرفت.

پیروان وحدت وجود ادعا می کنند: این منطق شامل خداوند نیز می شود زیرا او اگرچه از یک سو از هر نقصی مبرا است، اما از سوی دیگر چون کلّ اشیاء است، پس همه چیز به او شبیه است.

ابن عربی می گوید:

«دشوارترین جنبه علم به خداوند اثبات اطلاق در علم به او است اما نه به عنوان یک خدا، بلکه به عنوان یک ذات یا از حیث نفس او، زیرا اطلاق در حق خداوند عبارت است از عجز از شناختن او، به گونه ای که نه شناخته می شود نه ناشناخته می ماند، بلکه بالاتر از توانایی (شناخت آدمی) جای می گیرد. اما به عنوان یک خدا، اسمای حسنی و رتبه او را مقید می سازد، معنای تقید وی آن است که از پرستنده اش تنزیهی فراخور وی خواسته می شود و تنزیه تقید است علم به او به مثابه یک خدا شرعاً و عقلاً ثابت می شود، عقل در باره او تنها روش تنزیه را در پیش می گیرد و او را با تنزیه مقید می سازد، اما شرع در باره او تنزیه و تشبیه را پیشه می کند بنابراین شرع در حق خداوند به

اطلاق نزدیکتر است تا عقل»^۱.

ابن عربی در باره تشبیه و تنزیه که چگونه در خدا وحدت می‌یابند؟ و تفسیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» چیست؟ می‌گوید: «حق منزّه همان خلق مشبّه»^۲ می‌باشد. و سپس می‌گوید: «یعنی در وجود چیزی نیست که همانند حق یا مانند حق باشد، زیرا وجود چیزی جز عین حق نیست، زیرا در وجود چیزی جز او نیست تا مانند یا خلاف وی باشد، چنین چیزی به تصور در نمی‌آید اگر بگوئی: پس این کثرت آشکار چیست؟ می‌گوئیم: اینها نسبتها و احکام استعدادهای ممکنات در عین وجود حق است، پس اگر در وجود چیزی جز او نباشد، آنگاه چیزی مانند او نیست زیرا او چیزی است که مانند ندارد. بنابراین آنچه را که بدان اشاره کردیم، دریاب و نسبت به آن یقین کن زیرا اعیان ممکنات جز وجود کسب نمی‌کنند وجود چیزی جز عین حق نیست»^۳.

همانگونه که می‌بینیم زمینه این دلیل همانا خلط مقام خالق با مقام مخلوق است که اسلام آن را به شدت نفی کرده است و هدف از تسبیح و تکبیر و تهلیل نیز جداسازی مقام پروردگار از خلق است. آیات تسبیح و تقدیس که در قرآن مجید صدها نمونه از آنها هست، به روشنی باز می‌گویند که خدا غیر از آفریدگانش می‌باشد و میان او و مخلوقات همانندی نیست آیات به صراحت روشن می‌سازند که چیزی شبیه او

(۱) فتوحات، ج ۴، ص ۴۲۳.

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۵۱۶.

(۲) فصوص الحکم، ص ۷۸.

داوری درباره ابن عربی ۲۰۷

نیست و از وصف گویندگان برتر است. و چشمها او را در نمی یابند و همتایی ندارد و زنده است و بی انباز و خدائی جز او نیست^۱.

۴ - مسألة اعیان ثابتة

(یا سرّ قدر در اصطلاح عرفا = ماهیات اشیاء در اصطلاح فلاسفه)

یکی از لغزشگاههای مهم فکری و عقیدتی ابن عربی که کتاب فصوص الحکم وی مشحون از این اعتقادات است، همین عقیده به اعیان ثابتة می باشد. وی در این مورد معتقد است که همه اشیاء یک عین ثابت در عدم (یعنی در حضرت علم خداوند) دارند که خداوند به هنگام خلقت آنها چیزی را جز آنچه که اقتضاء و استعداد و طنب آنهاست و آنها خود در ازل آن را پذیرفته اند، به آنها نمی دهد. وی این اعیان ثابتة را مجعول به جعل جاعل نمی داند، بلکه معتقد است که آنها ازلاً و ابداً در ذات خداوند بوده و هیچگاه از حضرت علمیه خارج نمی شوند، وی می گوید: علم خداوند در این جهت تابع معلوم است و جبر حاکم به خداوند بر نمی گردد، بلکه به خود اعیان و استعدادهای آنها بر می گردد (و به طور خلاصه شمر از ازل شمریت را پذیرفته و امام حسین علیه السلام؛ امام حسین بودن را) و خداوند نمی تواند شریر را غیر شریر و سعید را غیر سعید بیافریند. و دست او از هر جهت بسته است.

(۱) آیات: آل عمران: ۲۱ - فرقان: ۵۸ - انبیاء: ۲۳ - یس: ۸۳ - اسراء: ۲۲ - زمره: ۱۱

۲۰۸ داوری درباره ابن عربی

۵ - بی‌اعتنائی به «نبوت» و طرح مسأله «ولایت»

نبوت و شریعت از دو جهت در تصوف و عرفان مورد بی‌اعتنائی است:

یکی از لحاظ ارتباط انسان با خدا و دیگر از نظر عدم لزوم عمل در بعضی مراحل.

در مورد اول به اعتقاد فقها و عالمان دین، حقایق شرع بی‌واسطه انبیاء برای بشر قابل درک نیست، و عقل بشر هم وقتی در تلاشهای خود موفق بوده و به نتیجه می‌رسد که خود را بر ارشاد و هدایت شرعی تطبیق دهد. با این حساب بشر هرگز و در هیچ شرائطی از هدایت نبوت و شرع بی‌نیاز نمی‌باشد. در صورتی که صوفیه در مسلک خویش، برای بشر آن توانائی را قائلند که مستقیماً از خدا کسب فیض و هدایت نموده و به راهنمایی غیر مستقیم و مع‌الواسطه شرع نیازی نداشته باشد.

محبی‌الدین می‌گوید:

«علمای علوم رسمی، تا روز قیامت، هر نسلی، از نسل پیش کسب دانش می‌کند و در نتیجه موجب دوری نسبت‌ها می‌گردد، اما اولیای عرفان، مستقیماً از خدا کسب علم می‌کنند که خداوند علم را بر سینه آنان القاء می‌کند»^۱.

و در ترجیح باطن اولیاء، بر ظاهر شریعت به داستان خضر و موسی در قرآن استناد می‌کند.

داوری درباره ابن عربی ۲۰۹

و نیز می‌گویند خدا مانند شاهی است و پیامبر مانند پرده‌داری شمشیر به دست، خداوند به پیامبر گفته هر که بی اجازه تو خواست وارد شود، او را بکش و به دیگران هم اجازه عمومی برای ورود داده، در این حال اگر پیغمبر، کسی را که قصد دخول بی اجازه را دارد، بکشد، کارش بر صواب است و اگر دیگران هم بی اجازه آن پرده‌دار داخل شوند، بر صوابند.^۱

بدیهی است که چنین اظهاراتی با شرع موافق نبوده و عامل تکفیر ابن عربی و دیگر صوفیان به وسیله فقهای شرع گردیده است.

اما در مورد رفع نیاز از اعمال شرعی و عدم لزوم عمل به شرع در بعضی مراحل و حالات، گویند چون سالک در خدا فانی شود با او متحد می‌گردد مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد، تعینات قطره بودن، از او می‌رود. و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست می‌تواند بگوید: منم دریا و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر، و بجا آوردن عبادات و طاعات، از میان می‌رود زیرا فردی که مکلف به این احکام است، از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست، حتی برای عارف واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است.^۲

گوید: نبوت جهت ظاهر ولایت، و ولایت جهت باطن نبوت است و نبوت جهت خلقی است، و ولایت جهت حقی و لذا نبوت

(۱) مدرک قبل.

(۲) تاریخ تصوف، دکتر قاسم غنی، ج ۲، ص ۳۸۶.

منقطع می شود، ولی ولایت منقطع نمی شود.

و قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکمه می گوید: «کمال ولایت را، نهایت نیست و بنابراین مراتب اولیاء نامتناهیند» آنگاه در مراتب انبیاء می گوید: «و از آنجا که پیغمبران مبعوث برای هدایت خلق، گاهی با تشریع و کتاب الهی همراه نبوده، و گاهی با تشریع همراه بودند، به دو دسته مرسل و غیر مرسل تقسیم می شوند و مرسلان از لحاظ مرتبه، از غیر مرسلان برترند و پس از ایشان مرتبه انبیاء از همه برتر است به دلیل اینکه جامع هر دو مرتبه ولایت و نبوت می باشند، اگرچه ولایتشان، برتر از مقام نبوت و نبوتشان بالاتر از مقام رسالتشان می باشد از آن جهت که ولایت آنان جنبه و جهت حقیقیه ایشان است و نبوتشان جنبه و جهت ملکیت آنان است چون به وسیله مقام نبوت است که با جهان ملائکه مناسبت پیدا می کنند، و وحی را از آنان دریافت می نمایند و رسالتشان جهت و جنبه بشریت ایشان است که متناسب با جهان انسانی است. و سخن ابن عربی به همین نکته اشاره دارد که گفته: «مقام نبوت در مرتبه برزخ می باشد پائین تر از «ولی» و بالاتر از «رسول» و «مقام النبوة فی برزخ فوق الرسول و دون الولی» به این معنی که نبوت در مرتبه ای پائین تر از ولایت و بالاتر از رسالت است^۱

و این اعتقاد بر این اساس است که:

الف: ولی، عالم به شریعت و حقیقت و آگاه از ظاهر و باطن

(۱) شرح مقدمه قیصری ص ۶۰۷، ۶۰۸.

داوری درباره ابن عربی ۲۱۱

است، در صورتی که حوزه بعثت انبیاء و رسولان، تنها شریعت و ظاهر است.

ب: نبوت در رسالت محدود به زمان و مکان‌اند و لذا منقطع می‌شوند چنانکه هم‌اکنون منقطع شده اما ولایت محدود به زمان و مکان نیست، بلکه از ریشه سرمدیست و ابدیت و اطلاق است.

ج: نبی و رسول، علم و آگاهی خود را، به واسطه ملک و سایر عوامل وحی، از خدای می‌گیرند اما علم و آگاهی «ولی» مستقیماً و بالمباشرة از باطن حقیقت محمدیه، یعنی ذات حق با تعیین نخستین ذات، افاضه می‌شود.

د: افضل اسماء الهی همان اسم «الولی» است و منشأ هر وجودی تعیینی از اسماء الهی است بنابراین آن موجودی که مظهر اسم «الولی» بوده و ناشی از تعیین به آن باشد از همه موجودات افضل خواهد بود. هـ: هم چنانکه انبیاء را خاتمی است اولیاء را هم خاتمی است که وی فیوضات علم حقیقت را مباحرة و مستقیماً از حقیقت محمدیه دریافت می‌دارد^۱.

۶ - خصومت و عداوت او نسبت به شیعه

چنانکه گفته شد برخی از علمای شیعه نیز وی را به این جهت نکوهش کرده‌اند که نسبت به شیعه عداوت شدیدی داشته و بیش از دیگر سنیان

(۱) فصوص الحکم ص ۶۲، ۶۴، ۱۳۴، فلسفه عرفان ص ۱۸۱.

نسبت به شیعیان خصومیت ورزنده است زیرا

اولاً: عده‌ای از خلفا از جمله متوکل عباسی را از جمله اقطابی به شمار آورده که هم دارای حکومت ظاهری بودند و هم حکومت باطنی در صورتی که همین متوکل از دشمنان سرسخت شیعیان و امامان ایشان بوده و حتی به هدم قبر امام حسین علیه السلام اقدام و شیعیان را از زیارت آن قبر شریف بازداشته است.

ثانیاً: در کتاب فتوحاتش آورده است که «رجبیون» در کشف، روافض را به صورت خوک می‌بینند. و این علامتی است که خداوند برای این گروه قرار داده است^۱.

۷ - نجات جمیع ملل از عذاب

از جمله اعتراضاتی که بر وی شده است، این است که وی همه گناهکاران حتی ملحدان و کافران را بالاخره ناجی و رستگار دانسته و به انقطاع عذاب به معنی درد و رنج حتی از کفار قائل شده و گفته است که کفار هم اگرچه در آتش دوزخ مغلندند، و هرگز از آن بیرون نمی‌آیند، ولی پس از مدتی آنان به آتش جهنم عادت می‌کنند و در نتیجه دوران عذاب پایان می‌پذیرد و زمان نعمت و سعادت فرا می‌رسد و عذاب، گوارا می‌گردد و در این حالت عذاب را به واسطه عذوبت طعمش «عذاب» می‌نامند که عذاب در اصل از «عذب» به معنی شیرینی گرفته شده

(۱) فتوحات یکیه ج ۲، ص ۹.

است.

و این قول ابن عربی مخالف اجماع اهل اسلام است و تمام مسلمانان اتفاق دارند که همان طور که اهل بهشت، در بهشت و نعمت مخلّد می باشند، کفار نیز برای همیشه در جهنم معذب خواهند بود و درد و شکنجه خواهند دید، اما ابن عربی، برای اینکه با این اجماع در ظاهر مخالفتی نکرده باشد، او هم به ظاهر به خلود در آتش دوزخ قائل شده و عذابشان را دائمی دانسته است اما در حقیقت خرق اجماع کرده است زیرا به قول مؤلف کتاب «محيى الدين بن عربى» این عقیده هولناک و در عین حال غریب و نوظهور را اظهار کرده است که کفار پس از مدتی که در آتش جهنم ماندند، آنان را به آتش عادتی و الفتی پیدا می شود و در نتیجه آتش برایشان شیرین و گوارا می گردد و عذاب، عذب می شود».

ملاحظه شد که او بسیار زیرکانه عذاب را از معنای اصطلاحی که درد و شکنجه است، خارج گردانیده و برای آن معنای غیر اصطلاحی قائل گردید و به این وسیله هم با ظاهر اقوال مسلمانان به خلود کفار در آتش و عذاب الهی آشکارا از خود مخالفتی نشان نداد و هم عقیده خود را که با مقصود اهل اسلام از خلود کفار در عذاب مخالف است، به گونه ای موافق با آنان نمایاند به این صورت که قائل شد که در دوزخ در خصوص همه عاصیان، از جمله کافران، هم عذاب - به معنای درد و شکنجه متحقق است و هم عذاب به معنای عذب و گوارا، که گفت گناهکاران مدتی - البته مدتی مدید - از آتش رنج میبرند

و درد و شکنجه می بینند، اما این درد و شکنجه دائمی نیست و پایان کار همه عاصیان در همان آتش جهنم نعمت و خوشی خواهد بود و به این طریق عذاب به معنای درد به عذاب به معنای شیرین و گوارا تبدیل خواهد شد که عذاب از عذب و عذوبت است.^۱

و خلاصه فضل و رحمت الهی شامل جمیع بندگان می شود که او رحمان الدنيا والاخرة است.^۲

نویسنده مذکور می افزاید:

«قابل توجه است که ابن عربی همان طور که دوام عذاب را واجب نمی داند، همین طور برای دوام نعمت هم وجوبی نمی بیند چنان که در فتوحات می نگارد، درست است که مرتبه الوهیت طلب می کند تا در عالم بلائی و عافیتی باشد اما از این لازم نمی آید که بلا و همین طور عافیت دائمی باشد، مگر این که خدا بخواهد، زیرا عالم ممکن است و هر ممکنی، همان طور که قابل یکی از دو حکم ضد است قابل انتفای یکی از آن دو حکم ضد نیز می باشد، بنابراین در دار آخرت، خلود در عذاب لازم نیست همان طور که خلود در نعیم، البته ممکن است»^۳.

چنانکه می بینیم، این یک نوع بازی با الفاظ است و لازمه آن به مسخره گرفتن عقیده عموم مسلمانان درباره عذاب خلود و جاودانگی

(۱) فصوص الحکم، فصل اسماعیلی، ص ۹۴ - شرح قیصری، فصل اسماعیلی - شرح کاشانی، ص ۱۰۰ (۲) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۶۴ - ۳۰۳.

(۳) همان، ص ۲۶۴ - به نقل کتاب «محبی الدین بن عربی» دکتر جهانگیری، ص ۴۱۲.

کیفرهاست و مخالفت صریح با آیات قرآن است. تعبیر به «خُلُود» در مورد آتش دوزخ در آیات زیادی از قرآن مجید آمده گاه به صورت وصفی (خالدون؛ خالدین) و گاه به صورت فعلی مانند آیه ۶۹ سوره فرقان درباره مشرکان و قاتلان و زناکاران بعد از اشاره به عذاب مضاعف آنها در قیامت می‌فرماید:

﴿وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا﴾ «همیشه با خواری در آن خواهد ماند». و گاه این عنوان به صورت قیدی برای عذاب بیان شده چنان‌که می‌خوانیم: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ﴾ «سپس به ظالمان گفته می‌شود بچشید عذاب خلد را».

البته تعبیر «خلود» در اشکال مختلف آن، در مورد عذاب دوزخ بیش از ۳۰ بار در قرآن مجید آمده است و این واژه در مورد نعمتهای بهشتی نیز در آیات فراوانی از قرآن مجید وارد شده است و تعبیرات دیگری نیز در قرآن مجید آمده است که عذاب ابدی در باره گروهی از مجرمان مسلم است.

«خلود» در لغت و کلمات مفسران و لسان شرع به معنی دوام و ابدیت است.^۱

بنابراین، این پندار ابن عربی با هیچ‌یک از آیات خلود و جاودانگی عذاب سازگار نیست. مخصوصاً در بعضی از آنها تصریح شده است که هر زمان پوستهای تن آنها از میان برود، خداوند آن را به

(۱) در این باره به لسان العرب، مقائیس اللغة، صحاح اللغة - تفسیر مجمع البیان - تفسیر قرطبی، ج ۱، ص ۲۰۷ - تفسیر مراغی، ج ۱، ص ۶۹ - المنار، ج ۱، ص ۳۶۴.

۲۱۶ داوری درباره ابن عربی

پوست نوینی تبدیل می‌کند تا عذاب الهی را بچشند و اصولاً تهدید به خلود در آتش، تهدید به عذاب دائم است و اگر مبدل به نعمت جاودانی گردد، تهدیدآمیز نیست^۱.

این‌گونه تفسیر درباره «خلود» دلیل بر این است که ابن عربی نه تنها بررسی دقیق روی آیات قرآن نداشته، حتی بررسی اجمالی هم ننموده است و اگر کسی آیات خلود را بخواند تضاد آنها با این‌گونه سخنان زشت و زننده و بی‌مأخذ روشن می‌شود.

به علاوه باید توجه داشت که عادت کردن انسان به ناراحتیها حد و مرزی دارد پاره‌ای از ناراحتیها جزئی است که انسان با گذشت زمان به آن عادت می‌کند ولی ناراحتیهای شدید همیشه شخص را رنج می‌دهد و محال است کسی چنان عادت کند که نه تنها احساس درد نکند، بلکه احساس لذت هم بکند!!

۸ - ایمان فرعون

ابن عربی فرعون را مؤمن می‌داند و می‌گوید:

«فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخُبث لانه قبضه عند
ایمانه».

«پس خداوند جان او را گرفت، درحالی که هیچ‌چیز از پلیدی در آن نبود چرا که به هنگام ایمان وی، جان او را گرفت» و پیش از آن که به گناهی آلوده شود و اسلام و

(۱) در این باره به تفسیر پیام قرآن جلد ۶، ص ۴۷۳ تا ۵۰۳ مراجعه شود.

داوری درباره ابن عربی ۲۱۷

ایمان، گناهان گذشته را محو می‌کند و خداوند فرعون را آیتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند، تا آنجا که خود در قرآن فرموده: «هیچ کس از رحمت وی نومید نگردد»^۱.

او با اینکه از معصیت فرعون و خلودش در نار سخن گفته^۲، ولی با وجود این، برخلاف عقیده عموم مسلمانان، اکثر تعبیرات وی صراحت در صحت ایمان فرعون و نجاتش از عذاب آخرت دارد.

البته ایه شریفه ﴿وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^۳.

«بنی اسرائیل را از دریا عبور دادیم و فرعون و لشگرش از سر ظلم و تجاوز به دنبال آنها رفتند تا هنگامی که غرقاب دامن او را گرفت و گفت: ایمان آوردم که هیچ معبودی جز کسی که بنی اسرائیل به او ایمان آورده‌اند، وجود ندارد. و من از مسلمین هستم». دلالت به ایمان فرعون دارد اما قاطبه اهل اسلام معتقدند که چون فرعون وقتی ایمان آورد که یقین به هلاکت داشت بنابراین ایمانش ایمان الجاء و بأس بود لذا ایمانش نافع نیفتاد و مستحق ثواب نگردید^۴.

اما ابن عربی برخلاف اهل اسلام معتقد است که ایمان فرعون پیش از تیقن وی به هلاکت و ظهور احکام دار آخرت از ثواب و عقاب و

(۱) فصوص الحکم، فص موسوی، ص ۲۰۱ - فتوحات، ج ۲، باب ۱۹۸ ص ۴۱۰.

(۲) مثلاً در کتاب فتوحات، ج ۱، ص ۳۰۱ - مجرمینی را که از تش جهنم خارج نمیشوند، چهار طایفه شمرده و طایفه اول را فرعون و امثال وی دانسته است.

(۳) سورة یونس: ۹۰.

(۴) شرح فصوص کاشانی، ص ۲۴۱ - شرح قیصری، فص هارونی، ص ۴۳۵.

۲۱۸ داوری درباره ابن عربی

نعیم و جحیم واقع شده و ایمان الجاء و بأس نبود لذا پذیرفته شده و سبب نجاتش از عذاب گردیده است.

ظاهراً ابن عربی از آیه بعدی غفلت داشته که خداوند فرعون را مخاطب ساخته و فرموده: «الآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» «اکنون ایمان می‌آوری درحالی که قبل از این طغیان و گردنکشی و عصیان نمودی و در صف مفسدان فی الأرض و تبهاران قرار داشتی».

و در آیه دیگر هم می‌خوانیم:

«وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ: إِنِّي تُبْتُ الْآنَ».

«برای کسانی که کارهای سوء انجام دهند و به هنگام فرارسیدن مرگ توبه کنند، توبه‌ای

نیست».

۹ - استغناء از معرفت امام زمان

دیدیم که فیض کاشانی وی را به این جهت سرزنش کرده که ابن عربی خود را از شناختن امام زمان بی‌نیاز پنداشته است. ولی باید توجه داشت که او به امامت نوعی قائل بوده^۱. بنابراین امام زمانی که ابن عربی خود را از شناختن وی مستغنی دانسته، معلوم نیست آن امام زمانی باشد که مورد قبول و اعتقاد فیض کاشانی و سایر شیعیان اثنی عشری است.

(۱) شرح فصوص کاشانی، ص ۲۴۱ - شرح قیصری، فص هارونی، ص ۴۳۵.

گذشته از این اعتراضات، اعتراضات دیگری نیز بر وی وارد شده از قبیل قول به نبوت عامه، خطای حضرت نوح، انکار حشر جسمانی، امامت عامه، عقیده به تشبیه؛ بالاخره سبب کفر نصاری.

ناگفته نماند: اینها قسمتی از انتقادات و اعتراضاتی است که بزرگان علما به ابن عربی کرده‌اند ولی باید توجه داشته باشیم که انتقادات و اعتراضات اصولی و اساسی منحصر به اینها نیست حقیقت این است که مقالات صوفیه و طریقه تصوف با تعالیم اسلام به ویژه مذهب حقّ تشیع سازگار نیست و در بسیاری موارد با قوانین دین مبین اسلام معارض می‌باشد.

با همه احتیاطی که بزرگان صوفیه در گفتار و رفتار خود داشته و همیشه می‌کوشیده‌اند که بهانه تکفیر و مزاحمت و اعتراض به دست مدعیان به اصطلاح ظاهرین ندهند، باز در همه حال دست از بیان عقاید خود برنداشته به کنایه و اشاره و رمز به آنها اشاره نموده‌اند، منتهی به گفتار خود لباس شرع پوشانیده با زبان کتاب و سنت اهل طلب و استعداد را ارشاد کرده‌اند. مثلاً «جنید بغدادی» یکی از بزرگان صوفیه و از اصحاب صحو است و برخلاف اصحاب سُکر از قبیل بایزید بسطامی و حلاج و خرقانی و ابوسعید ابوالخیر صوفیه را به رعایت شرع و به کار بستن اوامر و نواهی ارشاد می‌کرده، در عین حال تعلیم می‌داده که بجا آوردن ظواهر شرع عبث و بی‌فائده است و بر سالک است که به معنی و باطن شرع ناظر باشد.^۱

(۱) تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۳۲ - ۴۲۹.

۲۲۰..... داوری درباره ابن عربی

ابن عربی هم نظیر این سخن را در کتابهای خود مکرر گفته است. پس جایی که آنها خود را مقید به اسلام نمی دانند و اصولاً مذهب را در متن تجربه های صوفیانه خود قرار نمی دهند پس چه لزومی دارد ما تصوف را «اسلامی» و صوفیان را مسلمان بدانیم و فقط در کادر اسلام مورد مطالعه و تحقیق قرار دهیم؟! زیرا اصول طریقت تصوف با اصول اسلام معارض است. و لذا امامان اهل بیت علیهم السلام تصوف و صوفیگری را بدعت دینی دانسته و پیروان خود را از پیروی صوفیان بر حذر داشته اند در این رابطه احادیث بسیاری از معصومین علیهم السلام وارد شده است که شیخ حرّ عاملی صاحب کتاب شریف «وسائل الشیعه» کتابی موسوم به «الإثنی عشریه» در ردّ و نکوهش صوفیه نوشته و صدها روایت در نکوهش آنها نقل کرده است وی می نویسد:

«جميع الشيعة أنكروهم (ای الصوفية) و نقلوا عن ائمتهم أحاديث كثيرة في مذمتهم و صنّف علماء الشيعة كتباً كثيرة في ردّهم و كفرهم منها كتاب الشيخ المفيد في الردّ على أصحاب الحلاج و ذكر فيه أن الصوفية في الأصل فرقان حلولية و اتحادية»^۱.

«تمام شیعیان فرقه صوفیه را انکار نمودند و از امامان خویش احادیث بسیاری در نکوهش آنان نقل کردند و علماء شیعه کتابهای بسیاری در ردّ این فرقه و اثبات کفر آنان تألیف نمودند که از آن جمله کتاب شیخ مفید در ردّ بر اصحاب حلاج است که در آن آمده است که صوفیه در اصل دو فرقه می باشند: حلولیه و اتحادیه».

(۱) الإثنی عشریه، ص ۵۳.

عشق از دیدگاه ابن عربی

با آنکه عشق از مسائل مهم تصوف است، عرفا در تعریف و تحدید آن، اظهار ناتوانی می‌کنند ابن عربی که عشق را دین و ایمان خود می‌داند، می‌گوید: «أدين بدين الحبّ اتّی توجهت رکائبه، فالحبّ دینی و ایمانی». درباره آن می‌گوید: «هرکس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته، و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته و کسی که می‌گوید: من از آن سیراب شدم، آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند» به این معنی که تا تجربه شخصی در کار نباشد، با حدّ و رسم منطقی قابل شناسائی نیست.

ابن عربی در فصوص می‌نویسد:

«وقتی مرد زنی را دوست می‌دارد، خواستار جماع کردن با او که کامل‌ترین نوع ممکن جمع آمدن و آمیزش در عشق است، می‌شود در صورت ترکیبی عناصر، تألیف و اجتماعی به شدت وحدت عمل مجامعت و مباشرت جنسی نیست، از طریق آمیزش جنسی، شهوت همه اجزاء بدن را فرا می‌گیرد و به همین دلیل شرع مقدس اسلام، غسل کامل بدن را پس از مصاحبت حکم فرموده است، طهارت باید کامل و تمام باشد. همچنان که فنای مرد در زن به هنگام انزال و تمتع جنسی، کامل و تمام بوده است و چون خداوند غیور و نسبت به بنده خود حسود است و بر نمی‌تابد که بنده‌اش مرتکب این خطا و قصور شود، که از کسی جز خالق خویش لذت برد و کام گیرد، از اینرو امر فرموده است که مرد با انجام دادن آداب غسل، طاهر گردد تا در رؤیت باطنی به سوی

۲۲۲..... داوری درباره ابن عربی

کسی روی آورد و باز گردد که فی الواقع در او فانی شده بود، چه در حقیقت جز این چیزی نیست»^۱.

بعضی به استناد این نوشته: «فنا، و بقای صوفیه را چنین تعبیر کرده‌اند: «گداختن و ذوب شدن در زن یا پسر بچه اُمرد».

چنانکه پدر مولانا «بهاء ولد» در شرح مزه محبت و عشق و جمال خدا می‌گوید:

«در عشق الله، همه اجزاء از اجزای من مست می‌شوند و خوش می‌شوند چنانکه در وقت راندن شهوت، همه اجزاء خوش شوند»^۲.

ابن عربی خود آشکارا می‌گوید:

«زن بهترین مجلا و مظهر پروردگار است و وصلت با وی همتراز اتحاد با خداست چون مرد زن را همان‌گونه دوست می‌دارد که خداوند انسان را بدین جهت که کل عاشق جزء خود است و بالعکس»^۳.

به اعتقاد ابن عربی، عشق عالی‌ترین صورت نیایش و عبادت خداست و رؤیت خدا در زن، کامل‌ترین نوع رؤیت حق است زیرا خداوند به صورت غیر مادی (مجرد) مشاهده نمی‌شود.^۴

ابن عربی در جای دیگر می‌گوید:

«چون زن، در اصل، از دنده کوچک آدم، آفریده شده است، نزد

(۱) فصوص الحکم، ص ۲۰۱ چاپ بورکهارت، ۱۹۵۵ (۱۹۷۴).

(۲) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۲۹ و ۸۹. (۳) بنقل، عشق صوفیانه ستاری، ص ۲۳۵.

(۴) فتوحات، به نقل عشق صوفیانه، ص ۲۳۵.

داوری درباره ابن عربی ۲۲۳

مرد همان مرتبه صورتی را دارد که خدا انسان کامل را به آن آفریده است که همان صورت حق است همچنین خدا زن را جلوه گاهی برای مرد قرار داده است، چون اگر چیزی جلوه گاهی برای بیننده باشد، در آن صورت جز خودش را نمی بیند. از این رو، چون مرد در این زن، خویشتن را ببیند، عشق و گرایشش به او فزونی می گیرد، زیرا آن زن، صورت او است، از سوی دیگر، دیدیم که صورت مرد همان صورت خداست که مرد بر طبق آن آفریده شده است. پس مرد، جز خدا را در زن نمی بیند، اما همراه با شهوت عشق و لذت بردن از وصال. مرد به درستی و با عشقی راستین، در او فنا می شود و جزئی در وی نیست مگر این که آن جزء در زن است و عشق در همه اجزایش راه می یابد و همه وجود او به زن تعلق می گیرد و از این رو در همانند خویش، کاملاً فنا می شود.^۱ وی در جای دیگری تصریح می کند که شهود حق در زنان بزرگترین و کامل ترین شهود است.^۲

نکته قابل توجه این که: در نظریه عشق ابن عربی، اشاره او به ناسازگاری میان عقل و عشق است: هر عشقی که در عاشق، عقلی یا تعقلی باقی گذارد که جز به محبوبش بیندیشد، عشق ناب نیست و حدیث نفس است که گفته اند: خیری در عشقی نیست که با عقل تدبیر کند.^۳

ابن عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می کند که

(۲) فصوص، ص ۲۱۷.

(۱) الفتوحات، ج ۴، ص ۴۵۴.

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۳۲۶.

۲۲۴ داوری درباره ابن عربی

عشق بر نفوس چیره‌تر از عقل است و این از آن‌روست که عقل، دارنده خود را مقید می‌سازد، در حالی که از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتگی (حیرت) است و حیرت هم با عقلها ناسازگار است زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی وی است. از گمراهیهای عاشق، یکی این است که می‌پندارد که محبوب او در چشم هر کسی نیکو است و در او آن می‌بیند که عاشق در او می‌بیند. این از حیرت است. گمراهی دیگر عاشق این است که در گزینش راههایی که او را به محبوبش می‌رساند متحیر است و با خود می‌گوید: این کنم یا آن کنم تا بدان وسیله به محبوبم برسم. وی همچنان در حیرت است، زیرا می‌پندارد که لذت حسی در کنار محبوبش بیشتر از آن لذت در خیال است و این به سبب چیرگی درون بر چنین عاشقی است که از «لذت تخیل» در خواب غافل است چه این لذت بیشتری دارد تا خیال، چون اتصالی بیشتر از خیال به محبوب دارد.^۱

ابن عربی سرانجام نتیجه می‌گیرد که عشق با عقل در یک محل گرد نمی‌آیند، پس ناگزیر، حکم عشق با حکم عقل در تناقض است. عقل سخن می‌گوید: اما مچنون عشق لال است.^۲

نفوذ ابن عربی

ابن عربی در سایه پشتیبانی حامیان پرنفوذ در دوران زندگی به

(۱) همان، ج ۲، ص ۳۳۸.

(۲) همان، ج ۲، ص ۱۱۲.

سبب عقاید خود جز یکبار به خطر نیفتاد و آن هم در مصر بود^۱. با وجود این که فقهاء و متکلمین او راملحد و زندیق شمردند، ولی آثار او در اکثر عرفاء و متصوفه بعد، خاصه در ایران و آسیای صغیر نفوذ و قبول تمام یافت و عده‌ای از اندیشمندان و عارفان که احیاناً از اقطاب بزرگ زمان به شمار می‌آمدند، با نظر تحسین و اعجاب به وی نگریستند و به بیان افکار و شرح و تدریس آثارش همت گماشتند از اینجاست که می‌بینیم پس از وی اصول عرفان بالاخص اصل وحدت وجود وی همواره محل تأمل و موضوع سخن عرفا و سران صوفیه قرار گرفته و کتابهایش به ویژه کتاب فصوص الحکم وی در حوزه‌های علمیه از جمله کتب درسی عرفان به حساب آمده و در اعصار و قرون متمادی شارحان و استادان به شرح و تدریسش اهتمام ورزیده و به حلّ مشکلات و توضیح کنایات و اشاراتش به خود بالیده‌اند و از پیشگامان این عده، «عبدالله بدر حبشی» و «اسماعیل سودکین» هستند که از یاران و همفکران نزدیک و از شاگردان مورد علاقه و یا به تعبیر خودش، از فرزندان روحانی وی بوده‌اند. «عبدالله» به منظور انتشار افکار و عرفان وی کتابی به نام «الانباء علی طریق الله» نوشته و او را با عناوین و القاب زیاد ستوده آنچه را که از تنبیهات و ارشادات در طریق الی الله شنیده بوده آورده است^۲.

اسماعیل هم با توضیحاتی از استاد، کتاب تجلیات وی را شرح کرده و بدین وسیله به تقریر و تحکیم افکارش پرداخته است و در آغاز

(۱) نفخ الطیب، ج ۱، ص ۵۸۰.

(۲) محیی الدین بن عربی، ص ۴۲۳ چاپ دانشگاه تهران.

شرحش با عناوینی پرشکوه به تجلیل افکارش پرداخته است.^۱
ولی قوی‌ترین عامل در اشاعه تعالیم او آثار مرید و دست‌پرورده وی «صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی» (متوفی ۶۷۳) و خانقاه وی در قونیه بود که صوفیان در آن گرد می‌آمدند و بسیاری از ایشان کسانی بودند که از برابر مغولان گریخته وارد آناتولی شده بودند.

صدرالدین که خود عارف برجسته و عالمی بزرگ بود، به شرح و تقریر عرفان ابن عربی اهتمام ورزید و اکثر مبانی فکری و معارف عرفانی استاد را پذیرفت و شرح و تدریس کتب و تحقیق در آن را به عهده گرفت و عقاید او را به وجهی که مطابق شریعت باشد، تقریر کرد و فهم درست مقصود شیخ از وحدت وجود که اصل اصیل و رکن رکن عرفان وی است، جز به تتبع و تحقیقات صدرالدین امکان‌پذیر نبود.^۲ و کتابهایی از قبیل: تأویل سورة الفاتحة، مفتاح الغیب، نصوص، فکوک، شرح الحدیث و به زبان پارسی «تبصرة المبتدی» و «المفاوضات» تألیف کرد که همه در شرح و بیان و تقریر و تحقیق تصوف و عرفان استادش ابن عربی است.

او علاوه بر تألیف، جهت اشاعه عرفان ابن عربی، حوزه درسی گرمی هم به وجود آورد و شاگردانی تربیت کرد از آن جمله است: فخرالدین ابراهیم همدانی مشهور به عراقی شاعر (متوفی ۶۸۶ یا ۶۸۸) لمعات که در واقع عصاره و خلاصه فصوص است، از رشحات قلم او است.

(۱) محیی‌الدین بن عربی، ص ۶۴ و ۴۲۴. (۲) نفحات الأنس، ص ۵۵۶.

جامی در نفحات الأنس آورده است که: شیخ عراقی بعد از زیارت به جانب روم رفت و به صحبت شیخ صدرالدین قونیوی رسید و از وی تربیت یافته و جماعتی فصوص می خواندند استماع کرد و در اثنای استماع آن لمعات را نوشت، چون تمام کرد، به نظر شیخ آورد، شیخ آن را پسندید و تحسین کرد.^۱ او با تألیف آن اصول و اسرار عرفان ابن عربی به ویژه اصل وحدت وجود وی را به زبان نظم و نظر پارسی درآورده و در اختیار پارسی‌گویان قرار داد و بالاخره این ترجمه آزاد و ملخص (فصوص) به فارسی عقاید ابن عربی را تا مشرق ایران کشانید تا آن حد که «لوايح» جامی به تقلید از آن نوشته شده است.^۲

عراقی لمعات را به روش و طریقه ابن عربی تألیف نموده و به جای کلمه «وجود» لفظ «عشق» را که در جمیع مواطن و بروزات هستی عین وجود است، منشأ ظهور تعین و سبب تحقق و تحصیل عالم، بلکه علت تجلی در مراتب واحدیت و احدیت دانسته لذا عشق را در موطنی مقام غیب‌الغیوب و در مرتبه متحد با جمیع کمالات و شؤون و در مشهدی ظاهر در کسوت اسماء و صفات و اعیان و ماهیات و در مراتب خلقی عشق را ساری در کلیه مظاهر می‌داند، و از باب اتحاد عاشق و معشوق و عشق از برای حب جلوه‌های گوناگون قائل شده است.^۳

عشق در پرده می‌نوازد ساز هر زمان زخمه‌ئی کند آغاز

(۱) نفحات الأنس، ص ۶۰۳.
(۲) لوايح، تهران، ۱۳۲۷ هـ.ش.
(۳) مقدمه مشارق الداری، از سید جلال الدین آشتیانی، ص ۴ و ۵ پاروقی.

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز از این عده است: «مؤیدالدین بن محمد جندی (متوفی حدود ۷۰۰) او هم از شاگردان صدرالدین و مانند وی از شارحان و تابعان ابن عربی است که اصول عرفان وی را پذیرفته و بعضی از کتابهایش از قبیل «مواقع النجوم» و «فصوص الحکم» را شرح کرده است. عبدالرحمن جامی شرح وی را اولین شرح و مأخذ سایر شروح فصوص می داند.^۱

جندی کتابی هم به زبان پارسی به نام «نفحة الروح»^۲ و تحفة الفتوح در عرفان نظری و عملی مطابق اصول عرفان ابن عربی تألیف کرده و در مقدمه آن تا حد ممکن به ستایش مقام معنوی وی پرداخته و چنین نوشته است: «أکمل ورثة مقامات ختمیت و جامع جوامع کمال جمعیت، خاتم ولایت محمدی و حامل مراتب و مناصب احمدی پیشوای ارباب تحقیق و مقتدای اصحاب طریق شیخ کمل و وارث اکمل محیی الحق و الدین صدرالإسلام والمسلمین ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد بن العدی الحاتمی الطائی».

از آن جمله است: سعیدالدین فرغانی (متوفی حدود ۷۰۰) از صوفیان بنام عصر خود و از پیروان و شارحان ابن عربی که از صدرالدین درس خوانده و در فهم اصول عرفان ابن عربی به مقام والائی نائل آمده و قصیده تائیّه ابن فارض را به دو زبان پارسی و عربی به ترتیب به نامهای «مشارق الدراری»^۳ و «منتهی المدارک»^۴ شرح کرده است.

(۱) نفحات الأنس، ص ۵۵۸.

(۲) نفحة الروح و تحفة الفتوح، ص ۴ خطی دانشگاه تهران.

(۳) با مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین اشتیانی به سال ۱۳۵۷ هـ ش در دانشگاه فردوسی

داوری درباره ابن عربی ۲۲۹

از این عده است: کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶)^۵ اندیشمند، مشهور شیعی. او شارح «منازل السائرین» و «فصوص الحکم» و یکی از اساتید عرفان و از محققان صوفیه و از مدرسان نامدار عصر خود می باشد که مدتها در هرات و قونیه و شام به تدریس اشتغال داشت و به دوزبان عربی و فارسی تألیف کرده است از مؤلفات عربی وی «تأویلات القرآن»، «شرح منازل السائرین»، «اصطلاحات الصوفیه» و «شرح فصوص الحکم» است.^۶

شرح فصوص وی از شروح معتبر و همواره مورد مراجعه شارحان و مدرسان آن کتاب بوده است از نوشته های فارسی وی کتاب تحفة الإخوان فی خصائص الفتیان است که اصل آن به زبان عربی بوده است.

بعضیها تأویلات القرآن را به ابن عربی نسبت داده اند درحالی که خود در این تفسیر و در شرح اصطلاحات صوفیه تصریح نموده است که این تفسیر اثر او است.^۷

و در میان شرح های مشهور فصوص الحکم می توان از شرح داود بن محمد بن محمد رومی قیصری ساوی (متوفی ۷۵۱) نام برد وی در تصوف مرید و شاگرد عبدالرزاق کاشانی بوده، کتاب فصوص الحکم را نزد وی خوانده و مانند استادش کاشانی به شرح قصیده تائیه ابن فارض

مشهد چاپ شده است. (۴) کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۸۵۸.

(۵) سال فوت کاشانی را ۷۳۰، ۷۳۱ و ۷۳۵ نیز نوشته اند.

(۶) نفعات ص ۴۸۲. (۷) مقدمه مشارق الداری، ص ۴.

۲۳۰..... داوری درباره ابن عربی

پرداخته و فصوص ابن عربی را نیز شرح کرده است به شرح فصوص خود مقدمه‌ای نوشته که در آن تصوف و عرفان ابن عربی را به صورتی منظم با عباراتی روشن و محکم بیان کرده است شرح فصوص وی از شروح دیگر فصوص، بیشتر مورد توجه طالبان عرفان قرار گرفته است.

از این عده می‌توان از سید حیدر آملی (م ۷۸۷) و شاه نعمه‌الله ولی کرمانی (م ۸۰۹) و صائِن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی (متوفی ۸۳۵) و عبدالرحمان جامی (متوفی ۸۹۸) و عزیزالدین نسفی و عبدالکریم جیلی (متوفی ۸۱۱) و معین الدین میبدی (متوفی ۷۸۰) و ابن ابی جمهور (متوفی بعد از ۸۷۸) نام برد که از شارحان و ناشران و استادان عرفان ابن عربی در ایران بوده‌اند.^۱

یکی از کسانی که در عالم تشیع بیش از همه به تمجید و تحسین ابن عربی پرداخته و آثارش متأثر از افکار اوست، ملاصدرا می‌باشد. ملاصدرا در جاهای مختلف با خضوع و خشوع بسیار در مقابل ابن عربی سر فرود می‌آورد و در آثارش از کسی مانند او ستایش نمی‌کند اصولاً آثار ملاصدرا خصوصاً اسفار او ناظر به مبرهن ساختن حوادثی است که ابن عربی به کشف و شهود به آن رسیده است و لذا می‌بینیم که در جای جای اسفار از فصوص الحکم فتوحات مکیه ابن عربی مستقیماً یا غیر مستقیم نقل قول می‌شود و لذا به قول بعضیها: «اگر کتاب کبیر اسفار را مدخل و یا شرح فصوص و فتوحات بدانیم، ناطق به

(۱) دکتر جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۴۳۳.

صوابیم»^۱.

پس از ملاصدرا، حکمای دیگر از حکمت متعالیه وی پیروی کرده‌اند و اینها غالباً کسانی هستند که همگی از شارحان و پیروان و معلمان آثار محیی‌الدین در عالم تشیع هستند و از میان آنها می‌توان از میرزا محمد رضا قمشه‌ای، میرزا هاشم اشکوری و میرزا ابوالحسن جلوه نام برد، این حکما خود اعتراف دارند که آنچه از معارف ذوقی و حقایق شهودی و تفسیر انفسی آیات در اسفار و دیگر کتب ملاصدرا و کتب و رسائل شاگردانش تا زمان ما وجود دارد، از شیخ اکبر و فصوص و فتوحات و دیگر کتب او است^۲.

گویند: عقاید ابن عربی در یمن همه جا تعلیم داده می‌شد به خصوص در «زَیِد» که مخالفت‌های بسیار برانگیخت و بعضی از فقیهان و قاضیان از مراجع گوناگون شرعی فتوا خواستند و فتواهائی مشعر بر این که عقاید ابن عربی بدعت است، و هر کلمه از «فصوص» کفر است توسط اشخاصی چون: تقی‌الدین سبکی (متوفی ۷۴۵) و بدرالدین جماعة (متوفی ۷۶۷) و ابن تیمیّه (متوفی ۷۲۸) صادر شد^۳.

ابن خلدون (متوفی ۸۰۸) در کتاب «شفاء السائل» افکار صوفیانه ابن‌العربی را مورد بحث قرار داده و آنها را بی‌معنی و بدعت‌آمیز یافته و کتابهای زیادی در ردّ او نوشته شده است.

از کتابهایی که در ردّ یا تأیید ابن عربی نوشته شده معلوم می‌شود

(۱) حسن زاده آملی، مقاله عرفان و حکمت متعالیه، ص ۳۷.

(۲) دائرة المعارف تشیع، ج ۱، ص ۳۴۹. (۳) بروکلان دوم، ص ۸۶، ۱۰۶.

وی نفوذ زیادی در میان عرفا و صوفیه و فلاسفه شیعه و سنی داشته است و در حال حیاتش و نیز بعدها کسانی به شرح برخی از آثارش پرداخته‌اند به گونه‌ای که گاه چندین شرح بر یک اثر ابن عربی و از دیدگاه‌های شارحان متعدد نوشته شده است و بیشترین شرح و تعلیقات را بر کتاب «فصوص الحکم» او نوشته‌اند. «بروکلمان» از ۳۵ شرح نام می‌برد^۱ در حالی که عثمان یحیی به ۱۲۰ شرح اشاره می‌کند^۲. و این کتاب از همان آغاز بیش از سایر آثار وی مورد توجه بوده است. به قول استاد جلال الدین آشتیانی: «شاید بتوان گفت هیچ کتابی به اندازه فصوص مورد توجه طلاب و محصلان این فن قرار نگرفته است به همین مناسبت شروح و تعلیقات فراوانی بر این کتاب از عربی و فارسی و ترکی نوشته‌اند^۳.

تعداد شروح و تعلیقات معروف در حال حاضر از صد کتاب تجاوز می‌کند و تعداد کتبی که در ردّ و نقد آن و همچنین رسائلی که در دفاع از متن کتاب مؤلف آن نگاشته شده، کمتر نیست فتاوی دینی و آرای اظهار شده از سوی فقها و مورخان و مفسران و علمای حدیث و کلام هم درباره آن، به راستی از حدّ شمارش بیرون است با تتبع در کتابی که سخاوی مورخ و ناقد مصری در قرن دهم راجع به ابن عربی جمع‌آوری نموده معلوم می‌شود که تعداد فتاوی علمای مذاهب در مورد ابن عربی و کتابش بیش از یکصد و سی رأی و فتواست که تنها در

(۱) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۳۲.

(۲) مدرک قبل.

(۳) مقدمه بر شرح مقدمه قیصری، ص ۱۲ پاورقی.

طول دو قرن و نیم پدید آمده‌اند.^۱

با این همه نفوذی که ابن عربی در حوزه‌های علمیة شیعه و سنی دارد، ولی یکی از علاقمندانش چندین صفحه از کتاب خود را به تعریف و توصیف او اختصاص داده و در پایان گفته است:

«باری سخن درباره هویت و شخصیت محیی‌الدین طول کشید ولی طولی ممدوح و پسندیده بود چرا که این مرد صاحب فضیلت در میان ما مظلوم واقع شده است»^۲.

می‌بینیم همین نویسندگان از مظلومیت محیی‌الدین عربی در میان شیعیان زبان به شکوه گشوده و باتعریف و توصیف زیاد از حد از هویت و شخصیت وی به مقام دفاع برآمده است در صورتی که همه می‌دانیم محیی‌الدین عربی و آثارش در مجامع علمی ما مورد توجه بوده است و بر فصوص‌الحکم او شروح و تعلیقات زیادی نوشته شده است که سهم ایرانیان در این نگارشها سخت در خور نگرش است گفته‌اند که از یکصد و پنجاه شرح فصوص فهرست شده ۱۳۰ شرح را ایرانیان نوشته‌اند.^۳ و به هر روی، بخش و سهم قابل ملاحظه‌ای از شروح فصوص به فارسی نوشته شده است. قدیمی‌ترین شرح فارسی فصوص که می‌شناسیم ظاهراً «نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص» نوشته بابا رکن‌الدین شیرازی است و جدیدترین آنها شرح فارسی استاد حسن‌زاده آملی

(۱) مقدمه نقد الفصوص، صص ۱۳ - ۱۴. (۲) روح مجرد، ص ۴۳۳.

(۳) دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، صص ۳۳ و ۳۴.

۲۳۴ داوری درباره ابن عربی

است به نام «مُمدّالهمم» در شرح فصوص الحکم^۱.

و در بعضی حوزه‌ها از کتب درسی به حساب می‌آید و بعضیها چنان شیفته آراء و افکارش هستند که گفتارش را وحی منزل می‌دانند! با این حساب آیا او در میان ما مظلوم واقع شده است؟ بسیار عجیب است. همین مؤلف از مظلومیت ائمه اهل بیت علیهم السلام که مظلومیتشان ما بین زمین و آسمان و پهنای تاریخ را پر کرده است، شکوه نمی‌کند و ناراحت نیست از این که چرا نهج البلاغه امام علی علیه السلام و صحیفه سجادیه سیدالسادین امام زین العابدین علیه السلام در حوزه‌های شیعه مورد توجه نیست؟! چرا شروح و تعلیقه‌های مفصل و محکم از طرف علمای بزرگ شیعه به این کتابها نوشته نشده است؟ آیا این دردآور نیست که می‌بینیم تاکنون شرحی متناسب با عظمت نهج البلاغه نوشته نشده است؟ آیا این ناراحت کننده نیست که ائمه اطهار علیهم السلام حتی در میان شیعه‌ها و حوزه‌های علمیه ناشناخته هستند؟ و صحف ادعیه و اذکاری که از آنان صادر شده و بیانگر مقامات و مدارج عالی انسانی است، از متون کتب درسی نمی‌باشد؟!

شاه نعمة الله ولی (ناشر مکتب ابن عربی در ایران)

مکتب ابن عربی و تعلیم او در مسائل مربوط به وحدت وجود، فیض اقدس و فیض مقدس، مسألة ولایت، و موضوع انسان کامل، عنوان وحدت جوهری ادیان و نظائر آنها به وسیله شاگرد

(۱) سازمان چاپ و انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.

داوری درباره ابن عربی ۲۳۵

دست پرورده اش صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۱ یا ۶۷۳) در میان صوفیه تدریجاً انتشار یافت و امثال فخرالدین عراقی، مؤید الدین جندی و سعدالدین فرغانی در نشر آن، چنان شوق و علاقه ای نشان دادند که تدریجاً در مدت یک قرن مکتب ابن عربی به طور بارزی بر تفکر صوفیه ایران غلبه یافت.^۱

از نخستین کسانی که تصوف ابن عربی را در ایران رواج و به آن رنگ تشیع داد، شاه نعمه الله ولی است. شاه نعمه الله ولی یکی از سران صوفیه می باشد که در سال ۷۳۰ هـ ق. در قصبه کهنان کرمان متولد شده و صوفیان و مرشدان ایرانی غالباً سلسله خود را به او می رسانند و او را «ام السلاسل» می دانند.^۲

در مقدمه دیوان شاه نعمه الله ولی آمده است:

«در قرن هفتم صدرالدین قونوی و سپس در قرن هشتم شاه نعمه الله ولی و پس از آن سید محمد نوربخش طریقه تصوف ابن العربی (محبی الدین) را که با تصوف ایران بیگانه بوده است، در میان ایرانیان رواج داده اند و شاه نعمه الله ولی آن را با معتقدات شیعه توأم کرده. بنابراین طریقه نعمه اللهی نخستین طریقه تصوف فرقه شیعه شده است که منحصر به ایران و هندوستان است.^۳

در باره این که چگونه افکار و عقاید محبی الدین محمد بن علی

(۱) دکتر زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۹.

(۲) الهامی، عرفان و تصوف، ص ۳۸۹.

(۳) دیوان شاه نعمه الله ولی کرمانی، طبع یاران، مقدمه، ص ۱۰ - آشنای با علوم اسلامی، استاد مطهری، بخش عرفان، ص ۱۱۵.

۲۳۶ داوری درباره ابن عربی

بن العربی اندلسی به ایران آمده و منتشر گردیده است؟، در همان مقدمه می نویسد:

«صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (متوفی ۶۷۳) که ایرانی بوده و در آسیای صغیر می زیسته. ابن العربی استاد وی و شوهر مادرش بوده است. وی نخستین کسی است که برخی از اصول تصوف ابن العربی را وارد در تصوف ایران کرده است. سپس نعمة اللهیان و نوربخشیان نیز برخی از عقاید وی را پذیرفته اند. شاه نعمة الله ولی خود از اهالی ماهان کرمان است که در سنه ۷۳۰ تولّد یافته است^۱

یکی دیگر از محققان معاصر می نویسد:

«شاه نعمة الله ولی کرمانی متوفی ۸۳۴ با این که خود از اولیای بزرگ تصوف و صاحب طریقتی معروف است، پیرو ابن عربی و ناشر افکار و شارح آثار وی بوده است و در کتب و رسالاتش از وی به تعظیم و تکریم نام برده قطب المحققین، امام الموحّدین، محیی الملّة والدین خوانده و نیز به شرح و بیان معارف عرفان وی پرداخته شروحي بر کتاب «فصوص الحکم» و شرحی نیز بر ابیات آن کتاب نوشته است^۲. در شرح اخیر درجه عقیده و علاقه خود را به کتاب فصوص و نویسنده آن ابن عربی در ضمن ابیات زیر ابراز داشته است:

کلمات فصوص بر دل ما چون نگین در مقام خود بنشست

(۱) دیوان شاه نعمة الله ولی مقدمه، ص ۱۰.

(۲) سه رساله و تاه به زبان فارسی در شرح فصوص الحکم و یک رساله در شرح ابیات آن نوشته است که در مجموعه رسائل وی چاپ شده است.

داوری درباره ابن عربی ۲۳۷

از رسول خدا رسیده به او باز از روح او به ما پیوست^۱
 پس تصوف نعمة اللهی سوغاتی است اسپانیائی که صدرالدین
 قونوی از شوهر مادرش محیی الدین عربی گرفته و برای ایرانیان آورده
 است.

«شیروانی» در کتاب «بستان السیاحة» نوشته: شاه نعمة الله سفر
 ایران و عربستان کرد و به خدمت شیخ عبدالله یافعی رسید و چندین
 اربعین ریاضت کشید تا به رخصت شیخ عبدالله یافعی به وطن خود
 برگشت^۲.

شاه نعمة الله ولی در دیوانش خود را سنی اشعری و دشمن
 معتزلی و دوستدار چهار خلیفه معرفی کرده و در دیوان اشعارش ابیات
 زیادی سروده که صراحت تام بر مذهب اهل سنت است از جمله گفته
 است:

ای که هستی محب آل علی	مؤمن کاملی و بی بدلی
راه سنی گزین که مذهب ماست	ورنه گم گشته ای و در خللی
رافضی کیست؟ دشمن بوبکر	خارجی کیست دشمنان علی
هر که او چهار یار دارد دوست	امت پاک مذهب است و ولی
دوستدار صحابه ام به تمام	یار سنی و خصم معتزلی ^۳

شاه نعمة الله صوفی وحدت وجودی است که شاید در این باره

(۱) مجموعه رسائل شاه. رساله شرح آیات فصوص الحکم، ص ۱۸۰ - جهانگیری، ص ۴۳۳.

(۲) بنا به نقل حقیقة العرفان، ص ۱۶۸. (۳) دیوان شاه نعمة الله ولی، ص ۴۸۷.

۲۳۸ داوری درباره ابن عربی

بی پرده تر از دیگران سخن گفته است در رساله مکاشفات گوید: مشرب
موحدان است که حق تعالی را مرایای اعیان ممکنات مشاهده نماید و
اعیان را کأن لم یکن در عدم بر حال خود ببیند و این نهایت غیبت
محموده است و بدایت فنا و فنا نهایت سیر الی الله و بقاء بدایت سیر
فی الله، ابتدا دارد نهایت نی، غایتش چون بود چو غائب نی، موجود
یکی بیند و باقی معدوم کردیم اشارتی و باقی معلوم.

و در رساله مراتب گوید: «لا اسم له ولا نعت له ولا صنعة له الا
بحسب المظاهر».

یک وجود است و مظاهر بی شمار

آن یکی را در مظاهر می شمار
تا آنجا که می گوید: «ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صورة الأكل
والشرب»^۱.

در دیوان او نیز اشعاری در وحدت وجود و موجود است از
جمله:

تو حید و مـوحد و مـوحد

این هر سه یکی است نزد اوحد

اندر دو جهان یکی است موجود

هر لحظه به صورت مجدد^۲

(۱) این دو رساله بابقیه رسائل شاه در کتاب طرائق در ضمن حالات شاه نعمه الله نقل شده
است. (۲) دیوان شاه، ص ۲۰۳.

داوری درباره ابن عربی ۲۳۹

توئی جانا که عین هر وجودی
 نمودی کثرت از وحدت که بودی^۱
 من عین تو و تو عین من وین عینین
 یک عین بود ظهور او در کونین
 نزد ما موج و حباب و قطره و دریا یکیست
 کر نظر بر آب داری این همه از کان ماست^۲
 در جای دیگر می گوید:
 منم آن رند عاشق مطلق که انا الحق همی، زند بر حق
 ظاهر و باطنی تو ای سید ظاهرت خلق گیرد باطن حق^۳
 باز در دیوانش این عقیده را اظهار کرده گفته است:
 گرد اعیان مدتی گردیده ام
 عین اعیان، عین او را دیده ام
 یک وجود است و صفاتش بی شمار
 آن یکی در هر یکی خوش می شمار
 مظهر و مظهر به نزد ما یکیست
 آب این دریا و آن دریا یکیست
 یک حقیقت صد هزارش اعتبار
 آن یکی باشد یکی نی صد هزار^۴

(۱) همان.»

(۲) همان، ص ۴۱۳.

(۲) دیوان شاه نعمه الله، ص ۳۱۷.

(۴) همان، ص ۵۳۹.

سری که ابن عربی مأمور به افشای آن بود

مشایخ صوفیه عقیده دارند که تصوف سری دارد که نباید افشاء کرد و لذا در طول تاریخ تلاش در کتمان آن داشته‌اند و بعضیها از آن به «سرّ اعظم تصوف» تعبیر کرده‌اند. و به عقیده صوفیان جرم حلاج این بود که اسرار را فاش می‌کرد و او نمی‌بایست این اسرار را فاش کند و آنچه را که بزرگان صوفیه از گفتن آن به خواص احتراز داشتند، او برملا کرد و سرانجام جان خود را بر سر همین موضوع گذاشت، حتی مشایخ صوفیه به سرزنش او پرداختند و گفتند: «سرّ اعظم» را به نامحرمان فاش ساختن خود مخالف طریقت است.

از «شبلی» روایت کرده‌اند که: هنگامی که حلاج را به دار کشیده بودند، در پای دار ایستاد و به «حلاج» نگریست و گفت: آیا تو را از مردم جهان بر حذر نکردم؟!^۱

از این بیان روشن می‌شود: شبلی با کمال صراحت پیروان خود را به کتمان سرّ دعوت می‌کند تا جان آنان را از گزند تلف شدن و آزار دیدن حفظ نماید.

حلاج را بسیاری از صوفیان به سبب آن که به اظهار اسرار پرداخته بود، سرزنش کرده‌اند. «عبدالقادر گیلانی» در این باره چنین می‌گوید:

«با آهنگی غیر از آهنگ بشری ترنم کرد، در بوستان وجود بانگی

۱/ اربعة مصوص، ص ۱۹. به نقل کتاب: الفكر الشيعي والتراعات الصوفية.

داوری درباره ابن عربی ۲۴۱

زد که متناسب با آدمیزادگان نبود، آوازی ساز کرد که او را در معرض مرگ قرار داد.^۱

«شمس تبریزی» با خشونت می گوید: عیب از آن بزرگان بوده است که از سر علت (بیماری، شیفتگی آرمانی) سخنها گفته اند (نظیر) *انا الحق* و متابعت (پیروی از ظاهر دین) رها کرده اند. و در دهان اینها افتاده است! اگر نه! چه سگند که آن سخن گویند؟! این ها را یا کشتن یا توبه^۲. آیا این همه خشونت، این همه سختگیری، این همه انعطاف ناپذیری، از یک شیخ صوفی که مرزی میان کفر و ایمان نمی شناسند و بی پروا اعلام می دارد که ما را بس دوستان است در کلیساهای و بتکده ها، و کافران را دوست می داریم. قابل درک است؟! یعنی بدون در نظر گرفتن اهمیتی که آنان برای کتمان سر خویش قائل بوده اند.^۳

شمس نگران این است که مبادا ناشیگری و ناپختگی گروهی خام سه سده میراث سر اعظم و کتمان بزرگ تصوف را بر باد دهد.

هیچ کدام از مشایخ طریقت، هرچه را حلاج گفته است، صواب نمی شمارند برعکس، مشایخ متفقاً گفته اند که او به خطا رفته و عصیان و طغیان، یا به گناه عادت کرده یا او کافر است و هر کس ادعا کند که باید همه گفتارهایی را که از او ضبط کرده اند، صواب شمرد، چنین کس ملحد است و جمیع مسلمانان او را طرد و تکفیر می کنند.

(۱) مجموعه اسناد درباره تصوف، ص ۹. (۲) مقالات، ص ۲۷۴.

(۳) ش، ص ۷۹، ۹۸، ۲۸۱، ۲۸۰.

۲۴۲ داوری درباره ابن عربی

حلاج به گناه زندقه و بر طبق فتوای علمای عصر خود به قتل رسید و بهترین چیزی که مدافعانش توانسته‌اند بگویند، این است که یکی از آنان گفته: وی در بیان برخی از عبارات مقصر است... فقط جذبه و وجد او را مسخره کرده و در این حال لغزیده و به خطا رفته است و نمی‌دانسته است که چه می‌گوید، سخنانی را که در حال سُکر گفته شود، نباید نقل کرد و ثبت و ضبط نمود.

قربانی (مقتول) شهید است و قاتل وی مجاهد در راه خدا، زیرا از سنت دفاع کرده است.^۱

«ابوحامد غزالی» قضیه حلاج را بی‌پرده و به صراحت طرح نکرده است ولی جسته و گریخته بدان پرداخته است در یکجا در احیاء العلوم گفته است: «افشاء سرّ قادر مطلق کفر است».^۲

بنابراین، در نظر غزالی حلاج مستوجب محکومیت است ولی نه به خاطر تبلیغ لاطائلات شوم، بلکه به سبب افشاء سرّ و حقیقت باطن. ابن عربی درباره مشروعیت محکومیت حلاج چنین نوشته است:

هم‌چنان‌که تکلیف هر پیغمبر آن است که آیات و معجزات خود را برای شرف رسالت خود، در انظار عموم متجلی سازد، وظیفه «ولی» (که پس از پیغمبر آمده است) آن است که آیات و معجزات خود را نهان دارد، این عقیده عام است، زیرا ولی رسول نیست و وظیفه تبلیغ

(۱) لوئی ماسینیون، مصائب حلاج، ص ۳۸۹.

(۲) غزالی، احیاء العلوم، ج ۱، ص ۷۴.

داوری درباره ابن عربی ۲۴۳

ندارد چرا که شارع نمی‌باشد و ملاک و میزان شریعت پیش از وی مقرر شده است و شریعت بر روی زمین، در پرتو توجهات کاتبان و مجتهدان شرع و وحی، استوار و برقرار گردیده است که در باب آداب دین و عبادت خدا فتوا صادر می‌کنند، اینانند که صاحب نظر در سنجیدن و متعال ساختن می‌باشند.

بر ولی، آنگاه که (بر اثر عدم توجه در مراقبت) از معیار مقرر در شرع دور شود و در عین حال خاطره فرائض و تکالیف شرعی خود را حفظ کند، او را معذور می‌دارند به سبب قرینه و اماره‌ای که در باب ماهیت امر به نفع وی وجود دارد، همان‌طور که در شرع هم پیش‌بینی شده است.

اما اگر از او عملی سر بزند که مشمول مجازات شود، بر طبق قانون شرع و تفسیر ثابت قاضی، باید الزاماً کیفرهای مذکور را تحمل کند و نمی‌تواند به موجب قرینه و اماره حدس و ظن که در ماهیت به سود اوست، مغفور و معذور باشد یعنی: او یکی از آن مردان خداست که گناهشان در پیشگاه پروردگار بدیشان زیان نمی‌رساند و خدا کارهایی را که شرعاً بر دیگران تحریم کرده، برای آنان جایز دانسته است و در سرای دیگر از هرگونه مؤاخذه‌ای معاف می‌دارد. همان‌طور که در باب مجاهدان بدر، در حدیثی گفته^۱ و این حدیث را آزادکننده آنان از هر نهی و تحریم (إباحة الفعل) شمرده و همان‌طور که بر حسب حدیث به

(۱) ابن حزم، الفصل، ج ۴، ص ۴۵ - خدا همه گناهان را به جز فکر بدون توبه عفو می‌کند (رازی، تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۲۳۰).

پیغمبر ﷺ گفته است که هرکار خواستی بکن. من از قبل تو را عفو کرده‌ام ولی در اینجا می‌گویم: تو را از کیفرهای شرعی در این جهان معاف داشته‌ام زیرا در این جهان، چنین نیست آیا لاجرم قاضی، از جمع فقها و علمای شرع، که کیفرها را اجراء می‌کنند از قبل بخشوده شده است حتی اگر ولی محکوم به نفسه مقصر نباشد، نظیر حلاج و کسانی که مانند او عمل کرده‌اند؟

از سخنان غزالی و ابن عربی و برخی دیگر نوعی دوگانگی اندیشه به چشم می‌خورد از یک طرف حلاج را حق می‌دانسته‌اند و از سوی دیگر به عمل کسانی که او را محکوم کرده‌اند، صحنه گذاشته‌اند.^۱ خود حلاج در برابر این اعتراض‌ها به یکی از یاران خود می‌گوید: ای پسر! برخی از مردم به کفر من شهادت می‌دهند و بعضی دیگر به ولایت و پاکی من گواه می‌شوند ولی آن کسانی که شهادت بر کفر من می‌دهند، پیش من و پیشگاه خدا از کسانی که به ولایت من اقرار می‌دهند، پسندیده‌ترند! دوست او می‌گوید: این چگونه ممکن است؟ گفت برای این که گواهان ولایت و طهارت من درباره من گمان نیک دارند ولی آنان که شهادت به کفر من می‌دهند از دین خود حمایت می‌کنند و هرکس از دین خود حمایت کند، نزد خدا از کسی که جانب یک تن را نگاه می‌دارد، گرامی‌تر است و از این جهت هر دو گروه برحقند: گروه اول معذورند و گروه دوم باید پاداش بیابند»^۲.

حال باید دید سرّ اعظم صوفیه چیست که حلاج به خاطر افشای

(۱) ماسینیون، مصائب حلاج، ص ۴۲۳. (۲) ماسینیون و گرایش، اخبار الحلاج، ص ۶۸.

داوری درباره ابن عربی ۲۴۵

آن سرِ دار رفت و دیگران تا زمان ابن عربی در کتمان آن کوشیدند و جان به سلامت بردند؟!

در شعر فارسی از منصور، دار و رازگشایی گستاخانه حلاج زیاد سخن رفته است و همه جا مراد از منصور که بر سرِ دار، رازی را فاش کرد، همان «حسین بن منصور حلاج» است که قهرمان این میدان بوده است. «حسین بن منصور حلاج» به جرم «انا الله و انا الحق» گفتن بر سرِ دار رفت.

«عطار» در کتاب اسرارنامه خود از حلاج زیاد تعریف می کند و درباره ادعای خدائی او می گوید:

چه منصور اندر آئی در انا الحق شوی اندر حقیقت واقف حق
شناسا شد به نور خویش آنگاه به سوی بحر وحدت یافت او راه
و در کتاب «جواهرالذات»^۱ خود را به منصور تشبیه کرده و دم از خدائی می زند و می گوید:

منم منصور در عین خدائی	ز غیر خویشتن کرده جدائی
همه بود من است و من نمودم	گره از کارها اینجا گشودم
چه آدم من فرستادم به دنیا	حقیقت باز بردم سوی عقبی
انا الحق گفت او و من نگفتم	ولی او آشکارا من نهفتم

«حافظ» این رازگشائی گستاخانه را از زبان دیگری چنین بیان

(۱) عطار، جواهرالذات، ص ۳۰۲.

می‌کند:

گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
این راز را بسیاری از مشایخ صوفیه به تعبیرات گوناگون بیان
داشته‌اند. مثلاً بایزید بسطامی گفته است: سُبْحَانِی، سُبْحَانِی! مَا اعْظَم
شَأْنِی.

ابوسعید صریحتر گفته است: لیس فی جبتی سوی الله.

«مولوی»، بسیار از شراب منصوری و جام اناالحق سخن گفته
است^۱ او ادعا می‌کند که همه کس جز او، تنها پیاله‌ای از شراب اناالحقی
وانااللهی نوشیده‌اند اما او این شراب را با خم تا به آخر سر کشیده است.
مولوی مانند هر صوفی دیگر به سرّ اناالحق و رابطه آن با ادعای
فرعون می‌اندیشد که گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» «منم خدای بزرگ شما»^۲.
خود حلاج خود را به فرعون و شیطان مانند کرده بود، زیرا هر یک از
آنان ادعای جسورانه‌ای کرده که گفته بود: انا، و مولوی از حلاج نقل
می‌کند که سخن او نور بود، سخن فرعون جور.

آن اناالمنصور رحمت شد یقین آن انا فرعون لعنت شد ببین^۳
مولوی بار دیگر در محاضراتش اناالحق را شرح داده است: آخر
این اناالحق گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است، اناالحق عظیم
تواضع است زیرا این که می‌گوید: من عبد خدایم دو هستی را ثابت

(۲) سورة النازعات: ۲۴.

(۱) دیوان کبیر، ص ۱۳۴۹، ۱۴۶۲.

(۳) مثنوی، ج ۲، ص ۲۵۲۳.

داوری درباره ابن عربی ۲۴۷

می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را، اما آنک انالحق می‌گوید خود را عدم کرد و به باد داد و می‌گوید: انالحق یعنی من نیستم همه اوست جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محض و هیچم تواضع در این بیشتر است.^۱

بالاخره می‌بینیم با همه این مجادلات و تکفیرها بزرگان صوفیه توجهی نکرده‌اند و همان سخنان کفرآمیز حلاج را که وی به خاطر افشای آن سرّ؛ سرِ دارِ رفت تکرار کرده‌اند و گفته‌اند چون سالک در خدا فانی شود، با او متحد و یکی می‌گردد. در این حالت است که هر تکلیفی از صوفی عارف سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود زیرا فردی که مکلف به این احکام است، از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست و حتی برای صوفی واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است.^۲

پس ادعای خدائی و قائل به وحدت وجود همان سرّ اعظم تصوف است که صوفیه در طول تاریخ تلاش در کتمان آن داشته‌اند و آنها جرم عمده‌شان را هویدا کردن همان سرّ می‌دانسته‌اند و با پیدا شدن این نوع افکار در تصوف که صریحاً مخالف با عقیده توحید اسلامی است، صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمت فقهاء و متشرّعین قرار داد. صوفیه که نمی‌خواستند از اسلام خارج شمرده شوند، از یک طرف دست به تأویل و تفسیر عارفانه قرآن زده، تصوف را با اسلام تطبیق می‌کردند و از طرف دیگر اسرار خود را از نامحرمان کتمان کردند

۲۴۸ داوری درباره ابن عربی

و سخنان خود را ذو وجوه و مرموز ادا نمودند به این معنی که در پرده حرف زدند و آنچه خود در معانی مجازی و گاهی بسیار دور به کار بردند، و حتی با اصطلاحات مرموز و آنچه خود شطحیات گفتند، تعبیرات ظاهراً پریشان و آشفته خود را بیان کردند و پیروان تصوف را به کتمان سرّ و لب فرو بستن توصیه نمودند و

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند
به سالکان تعلیم دادند. مولوی در مثنوی گفته است:

بر لبش قفل است و بر دل رازها

لب خموش و دل پراز آوازا

عارفان کمرجام حق نوشیده‌اند

رازها دانسته و پوشیده‌اند

پس سرّ اعظم که صوفیان همواره سعی در کتمان آن داشته‌اند، و حلاج و برخی دیگر به خاطر افشای آن سرّ دار رفته‌اند، چیزی جز ادعای الوهیت و وحدت وجود نمی‌باشد و آن را می‌توان ایدئولوژی این طائفه گفت و حلاج با صراحت و گستاخی آن را بر زبان آورد و بعد از او دیگر سران صوفیه به او اقتدا کردند و هر کدام به نوعی دم از خدائی زدند.

محبی الدین ادعا می‌کند سرّی که صوفیان مکلف به کتمان آن بوده‌اند، او مأمور و موظف به اظهار آن شده است.

چنانکه قیصری از قول محبی الدین می‌گوید: «قال فی فتوحاته ان الله تجلی لی مراراً و قال انصح عبادى فهو مأمور بإظهار هذه

الأسرار^۱.

«محبی الدین عربی در کتاب فتوحاتش گفته است که خداوند به دفعات بر من ظاهر شد و فرمود: نصیحت کن بندگان مرا».

بنابراین امر خدائی، محبی الدین مأمور به آشکار نمودن اسرارشده است. ازاینجاست که می بینیم محبی الدین با گستاخی و جسارت بیشتر، موضوع وحدت وجود را مطرح ساخته و با صراحت و گستاخی تمام در اول فتوحاتش گفته: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» و جهان بینی خود را روی همان مبنای «وحدت وجود» یعنی «همه خدائی» یا «همه در خدائی» قرار داده است.

و در جای دیگر گفته است: «فما عبد غیر الله فی کل معبود إذ لا غیر فی الوجود»^۲. «غیر از خدا چیزی پرستش نمی شود چون غیری در وجود نیست».

و این بینش وحدت وجودی را پس از ابن عربی در تمام آثار صوفیه به وضوح مشاهده می کنیم. مثلاً صفی علیشاه از مرشدان قرن اخیر است با صراحت می گوید: تمام صوفیان در نهانی خدا می باشند و در عرفان الحق^۳ گفته است:

صوفی که فکند از تن و سر خرقه و تاج

بازار انا الحقش به حق یافت رواج

تن بر سر دار خود نما نیست مبر

شو پنبه عشق را نهانی حلاج

(۱) فصوص الحکم، ص ۲۴۴.

(۲) عرفان الحق، ص ۱۱۰.

(۳) عرفان الحق، ص ۱۱۰.

۲۵۰ داوری درباره ابن عربی

و همچنین تمام مشایخ و سران صوفیه این چنین ادعاهای شرک‌آلودی دارند، در حالی که در هیچ‌یک از کتب آسمانی و آثار پیامبران و اوصیاء آنها چنین دعاوی نشده است. پیامبر اکرم ﷺ با آن مقام بلندی که داشت، با تذلل عرض می‌کند:

«الهی أنا العبد الذلیل الحقیر المسکین» «بار خدایا منم بنده ذلیل بی‌چاره مسکین».

بنده‌ای که نمی‌تواند به یکی از کوچکترین مخلوقات خدا پی ببرد، چه قدر گستاخی است که ادعای خدائی کند؟!

و در دعای بسیار عالی یستشیر با خضوع و خشوع عرض می‌کند:

«أنت الله لا إله إلا أنت رب العالمین، أنت الخالق و انا المخلوق و أنت المالك و انا المملوك و أنت الرب و انا العبد و أنت الرازق و انا المرزوق و أنت المعطى و انا السائل و أنت الجواد و انا البخیل و أنت القوى و انا الضعیف و أنت العزیز و انا الذلیل و أنت الغنی و انا الفقیر و أنت السید و انا العبد و أنت الغافر و انا المسیء و أنت العالم و انا الجاهل و أنت الحلیم و انا العجول و أنت الرحمن و انا المرحوم».

«توئی الله (معبود به حق) معبودی جز تو نیست که پروردگار جهانیان باشد، تو آفریننده و من آفریده‌ام، تو مالک و من مملوکم، تو پروردگار و من بنده‌ام، تو روزی دهنده و من روزی خورم، تو عطابخش و من سائل، تو صاحب جود و من بخیل، تو نیرومند و من ناتوان، تو عزیز و من ذلیل، تو بی‌نیاز و من نیازمند، تو آقا و من برده، تو آمرزنده و من گناه‌کارم، تو دانائی و من نادان، تو بردباری و من شتاب‌زده، تو بخشاینده و من مستوجب رحم، تو عافیت‌بخش و من دردمند، تو اجابت‌کننده و من درمانده‌ام».

«و أنا أشهد انک أنت الله لا اله الا أنت المعطى عبادک بلا سؤال

و أشهد بآئك أنت الله الواحد الأحد المتفرد الصمد الفرد وإليك المصير»^۱.

«گواهی می‌دهم تو آن کسی هستی که بی‌درخواست به بندگان عطا کننده‌ای و گواهی می‌دهم به این که توئی الله، همگانه یگانه و یکتا و تنها و بی‌نیاز و تک هستی و برگشت به سوی توست».

آری اگر ما دعاهائی را که از پیشوایان معصوم به ما رسیده است، مطالعه کنیم، می‌بینیم در آنها خطاب به خداوند است در این خطاب که دعاکننده به خدا خطاب می‌کند، صفات خداوند و مقام خداوند، رابطه خداوند با کائنات، رابطه خداوند با انسان، رابطه فرد با خداوند، کیفیت اداره و تدبیر و عظمت و صفات بزرگ خداوند به زبان دعاکننده بیان می‌شود به طوری که اگر خطاب‌ها را برداریم، یک کتاب فلسفی درباره خداشناسی می‌شود، آنجا دعا نیست، کسی چیزی از خداوند نمی‌خواهد، در آنجا خطاب به خداوند است این خطاب‌ها به قدری عمیق و دقیق است که زیباترین و دقیق‌ترین و لطیف‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین صفات و استدلالها و اثبات خداشناسی در تلقی انسان است. در دعاهای اسلامی یک جمله هم مانند و دعاوی مشایخ صوفیه دیده نشده است، بلکه تمام کلمات آنها در پیرامون اظهار عبودیت و گرایش به سوی خدا و سعی و کوشش در خدمت به خلق دور می‌زند مولای متقیان امیرمؤمنان که سرور همه عارفان را ستین و سرسلسله تمام اولیاء الهی است به هنگام مناجات با قادر متعال با فروتنی و خضوع عرض می‌کند:

مولای یا مولای انت المولی و انا العبد و هل یرحم العبد الا

(۱) سید بن طاوس، مهج الدعوات.

۲۵۲ داوری درباره ابن عربی

المولی، مولای، یا مولای انت المالك و انا المملوك و هل یرحم المملوك الا المالك، مولای یا مولای انت العزيز و انا الذلیل و هل یرحم الذلیل الا العزيز...^۱.

آری اینجا مقام اظهار ذلت و عجز محض و فقر خالص است. اینجا باید از تمنا و تقاضا و راز و نیاز و درد دل پرهیز کرد هرگونه دعا یا سؤالی یک نوع سربرافراشتن در برابر عظمت و قهاریت خداوند است. اینجا مقامی است که:

«خُشِعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَانِ فَلَا تَسْمَعُ لَهُمْ إِلَّا هَمْسًا»^۲.

«صداها پیش خداوند رحمان خاشع و خاموش گردد از هیچ کس جز زیر لب آهسته صدائی نخواهی شنید» اینجا مقامی است که: «عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَ قَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا»^۳.

بزرگان عالم همگی در پیشگاه عظمت آن خدای همیشه زنده قیوم و پایدار ذلیل و خاضعند و هر کس بار ظلم و ستم بر دوش دارد، سخت زبون و پریشان است.

در چنین مقامی، چه کسی به خود اجازه می دهد که عاشقانه در حضور معشوق زبان به بیان درد دلهای گشاید و قصه فراق سر دهد و از غمزه و وصل و ناز دلال سخن بگوید و لاطائلات صوفیه را به زبان آورد؟!

پایان

(۱) از مناجات بسیار عالی امیر مؤمنان علی علیه السلام که مرحوم محدث قمی آن را در مفاتیح الجنات در اعمال مسجد سهله آورده است.

(۲) طه: ۱۱۱.

(۳) سورة طه: ۱۰۸.

فهرست منابع کتاب

- ابن خلدون:
شفاء السائل، آنکارا.
ابن عربی، محمد بن علی:
۱ - ترجمان الأشواق، بیروت ۱۳۸۱ هـ.ق.
۲ - دیوان بولاق ۱۲۷۱ هـ.ق.
۳ - رسائل، حیدرآباد دکن ۱۳۶۱ هـ.ق.
۴ - فتوحات مکیه (۴ مجلد) بیروت، دار صادر.
۵ - فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، بیروت ۱۳۶۵ هـ.ق.
۶ - محاضرة الأبرار و مسامرة الأخیار، بیروت ۱۳۸۸ هـ.ق.
۷ - مواقع النجوم و مطالع أهلة الأسرار و العلوم، مصر ۱۳۲۵ هـ.ق.
ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل بن کثیر:
البدایة والنهاية، مصر ۱۳۵۱ هـ.ق.
اردبیلی، مقدس، احمد بن محمد:
حديقة الشیعة، چاپ حکمت قم.
اردبیلی، ملا علی اکبر:
بعث النشور.
اسفرائینی، عبدالقاهر بن طاهر:
الفرق بین الفرق، قاهره.
اسماعیل بن سودکین:
شرح تجلیات ابن عربی.
آشتیانی، سید جلال الدین
شرح مقدمة قیصری، مشهد ۱۳۸۵ هـ.ق.
آملی، سید حیدر
۱ - جامع الأسرار.
۲ - نقد النصوص فی معرفة الوجود، تهران ۱۳۴۷ هـ.ش.
ابن الابرار، ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن أبی بکر قضائی:
التکملة لکتاب الصلوة، مصر ۱۳۷۵ هـ.ق.
ابن ابی الجمهور، محمد بن زین الدین:
المجلی، تهران ۱۳۲۴ هـ.ق.
ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحکیم:
الرد الأقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم، مصر ۱۳۶۸ هـ.ق.
ابن الأثیر، عزالدین ابوالحسن:
الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۳۵ هـ.ق.
ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد:
الفصل فی الملل والأهواء والنحل، مصر ۱۳۴۸ هـ.ق.
ابن خلکان، احمد بن محمد:
وفیات الأعیان، بیروت ۱۹۶۸ م.

۲۵۴ داوری درباره ابن عربی

- اسین پالاسیوس:
ابن عربی حیات و مذهب، ترجمه
عبدالرحمن بدوی، مصر ۱۹۶۵م.
افلاکی، احمد:
مناقب العارفین، انقره ۱۹۵۹م.
امینی، عبدالحسین (علامه):
الغدیر، نجف اشرف.
بالی افندی:
شرح فصوص، ذیل شرح فصوص کاشانی،
مصر ۱۳۲۱هـ.ق.
براون ادوارد:
تاریخ ادبیات ایران از سعدی تا جامی،
ترجمه علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۳۹هـ.
ش.
بستانی، فؤاد افرام:
دائرة المعارف، بیروت ۱۹۵۶م.
بغدادی، اسماعیل پاشا:
۱ - ایضاح المکنون، ذیل کشف الظنون،
استانبول ۱۹۴۵م.
۲ - کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۵م.
۳ - هدیه العارفین، استانبول ۱۹۵۱م.
بغدادی، صفی الدین:
مراصد الإطلاع، طبع اول دار احیاء الکتب
العربی ۱۳۷۴هـ.ق.
البقاعی، برهان الدین:
مصرع التصوف، مصر ۱۳۷۲هـ.ق.
- تبریزی، شمس:
مقالات، تهران ۱۳۴۹هـ.پ.
تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر:
شرح مقاصد، مصر ۱۳۰۵هـ.ق.
تنکابنی، میرزا محمد بن سلیمان
قصص العلماء، تهران.
تونی، محمد حسین فاضل:
تعلیق بر فصوص، تهران ۱۳۱۶هـ.ق.
جامی، عبدالرحمن:
۱ - درة الفاخرة، مصر ۱۳۵۴هـ.ق.
۲ - شرح فصوص الحکم، ۱۳۰۴.
۳ - لوایح، تهران ۱۳۳۷هـ.ش.
۴ - نفحات الأنس، تهران ۱۳۳۷هـ.ش.
۵ - نقد النصوص، تهران ۱۳۹۸هـ.ق.
جرجانی، سید شریف علی بن محمد:
التعريفات، مصر ۱۳۵۷هـ.ق.
جندی، مؤیدالدین:
با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین
آشتیانی، تهران.
جوینی، عطا ملک:
تاریخ جهانگشا، تهران، ۱۳۳۷هـ.ق.
جهانگیری، دکتر محسن:
محبی الدین عربی، تهران ۱۳۵۹هـ.ش.
حنبلی، عبدالحی بن عماد:
شذرات، مصر ۱۳۵۱هـ.ق.
حرانی، ابو محمد الحسن:
تحف العقول، قم ۱۳۶۳هـ.ش.

- خواند میر، غیاث الدین:
تاریخ حبیب السیر، تهران ۱۳۳۳ هـ.ش.
خوانساری، محمد باقر:
روضات الجنات، تهران ۱۳۹۰ هـ.ق.
ذهبی، ابو عبدالله محمد بن عثمان:
میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲ هـ.ق.
رشید الدین فضل الله:
جامع التواریخ، تهران ۱۳۳۸ هـ.ش.
زرکلی، خیرالدین:
الأعلام، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۸ هـ.ق.
زرین کوب، دکتر عبدالحسین:
ارزش میراث صوفیه، تهران
سمرقندی، دولت‌شاه:
تذکره الشعراء، تهران ۱۳۳۷ هـ.ق.
سیوطی، جلال الدین:
۱ - تاریخ الخلفاء، بیروت ۱۳۹۴ هـ.ق.
۲ - طبقات الحفاظ، قاهره ۱۳۹۳ هـ.ق.
شعرانی، عبدالوهاب:
۱ - البواقیت والجواهر، مصر ۱۳۷۸ هـ.ق.
۲ - الکبریت الأحمر، حاشیه البواقیت،
مصر ۱۳۴۳ هـ.ق.
شوشتری، سید نورالله قاضی:
مجالس المؤمنین، تهران ۱۳۷۶ هـ.ق.
شهرستانی، ابوالفتح محمد:
الملل والنحل، قاهره ۱۳۸۷ هـ.ق.
شیرازی، محمد معصوم:
(معصوم علی‌شاه):
طرائق الحقائق، تهران ۱۳۳۹ هـ.ش.
شیرازی، صدرالدین ملا صدرا:
اسفار، تهران ۱۳۷۸ هـ.ق.
شیبی، دکتر مصطفی:
تشیع و تصوف، ترجمه ذکاوتی، تهران.
الصفدی، صلاح الدین خلیل:
الوافی بالوفیات، آلمان ۱۹۶۲ م.
عاملی، محمد بن حسین (شیخ
بهائی):
۱ - اربعین، چاپ قم.
۲ - رساله الوحدة الوجودية، مصر ۱۳۳۰ هـ.
ق.
عاملی، شیخ حرّ:
رسائل الشيعة، تهران.
عزاوی عباس، غلاب:
التذکاو، مصر ۱۳۸۹ هـ.ق.
عفیفی، دکتر ابوالعلاء:
شرح فصوص، بیروت ۱۳۶۵ هـ.ق.
عَلَمُ الْهُدَى، سید رضی:
نهج البلاغه، تهران.
عواد کورکیس:
فهرست مؤلفات محیی الدین عربی،
دمشق.
غنی، دکتر قاسم:
تاریخ تصوف، انتشارات زوار.

شیرازی، محمد معصوم

۲۵۶ داوری درباره ابن عربی

- فیض کاشانی، ملا محسن:
 ۱ - بشارة الشیعة، تهران، ۱۳۱۱ هـ ش.
 ۲ - کلمات مکنونه، تهران.
 قاری بغدادی، ابوالحسن علی بن ابراهیم:
 الدر الثمین فی مناقب الشیخ محیی الدین، بیروت ۱۹۵۹ م.
 قمشه‌ای، آقا محمد رضا:
 ۱ - ذیل فص شیخی فصوص الحکم، قزوین ۱۳۵۴ هـ ش.
 ۲ - رساله فی وحدة الوجود بل الوجود، تهران ۱۳۱۵ هـ.
 قمی، محمد طاهر:
 تحفة الأخیار، قم، با حواشی داود الهامی.
 قونیوی، صدرالدین محمد:
 ۱ - نصوص، تهران ۱۳۵۴ هـ ش.
 ۲ - تأویل السورة الفاتحة، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۹ هـ ق.
 قیصری، داود:
 شرح فصوص، تهران ۱۲۹۹ هـ ق.
 کاشانی، عبدالرزاق:
 ۱ - شرح تأییه ابن فارض، ۱۳۲۱ هـ ق.
 ۲ - شرح فصوص کاشانی، مصر ۱۳۲۱ هـ ق.
 لاهیجی، ملا عبدالرزاق:
 گوهر مراد، تهران ۱۳۷۷ هـ.
 لاهیجی، شیخ محمد:
 شرح گلشن راز، تهران.
 مجلسی، ملا محمد باقر (علامه):
 عین الحیة، تهران ۱۳۷۳ هـ ق.
 مقرئ، احمد بن محمد:
 نفح الطیب، مصر ۱۳۶۷ هـ ق.
 مطهری، مرتضی:
 ۱ - آشنائی با علوم اسلامی، تهران.
 ۲ - شرح مبسوط منظومه.
 نابلسی، عبدالغنی:
 جواهر النصوص فی شرح النصوص، ۱۳۰۴ هـ ق.
 نبهانی، یوسف بن اسماعیل:
 جامع کرامات الأولیاء، مصر ۱۳۸۱ هـ ق.
 نفیسی، سعید:
 سرچشمه تصوف در ایران، تهران ۱۳۴۶ هـ ش.
 نوری، حاج میرزا حسین:
 مستدرک الوسائل، تهران ۱۳۲۱ هـ.
 یافعی، محمد بن عبدالله بن اسعد یمنی:
 مرآة الجنان و عبرة الیقظان، حیدرآباد دکن ۱۳۷۱ هـ ق.